

De la orfandad al linaje

Luchas feministas en el Uruguay post dictadura



Noel Sosa González



De la orfandad al linaje

Luchas Feministas en el Uruguay post dictadura

El CIESAS y la Universidad de Guadalajara han dado origen a la Cátedra Jorge Alonso que, entre sus actividades, otorga un premio anual a la mejor tesis de doctorado en las temáticas de la cátedra. El premio lo decide autónomamente un jurado plural e interinstitucional que indica las modificaciones que se tienen que hacer a la tesis ganadora para que se convierta en libro. La presente publicación es producto de ese proceso.

Primera edición en español (GE), 2021

Noel Sosa González

De la orfandad al linaje. Luchas feministas en el Uruguay post dictadura

Noel Sosa González; introd. de Noel Sosa González; México: GE, 2021; 300 p.; 21x14cm
(Sección de Obras de Ciencias Sociales).

ISBN_digital: 978-607-8696-40-6

Dewey 303

Primera edición: 2021

De la orfandad al linaje

Luchas feministas en el Uruguay post dictadura

Cátedra Interinstitucional

Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2021 Noel Sosa González

D.R. © 2021 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190 / e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica.
El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Diseño de la colección, portada y diagramación de interiores: Postof

Corrección: Grafisma

Foto portada: Diana Mines

Fotografías: Nancy Urrutia y Diana Mines

Coordinación editorial general: Jorge Alonso Sánchez

ISBN digital: 978-607-8696-40-6

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

A mis compañeras de Minervas,
por la lucha feminista compartida
y por estos años juntas, gozando la
trama y *surfeando* el drama.

A Carmela, Isabela, Martina,
Federica y Matilda para que sepan
de todas las que han luchado
antes por ellas, por todes.

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	
Ni huérfanas ni desheredadas. Por una memoria feminista que nutra la rebelión	13
CAPÍTULO I	
De la orfandad al linaje	
La construcción una genealogía feminista situada y extendida	31
Pensar desde un paisaje	32
Mirar la geografía acuática de las luchas feministas	33
Seguir el flujo desbordado de las luchas de las mujeres	38
Escribir desde un cuerpo	45
El punto de partida: reconocer que somos todas paridas de mujer	46
Las tentaciones de una mujer sin madre o el problema de la orfandad política	53
Desafiliarse del patriarcado, inscribirse en linajes feministas	57
Reconocer la autoridad femenina, prestarnos palabras	64
Conectar desde el lugar de hija	71
Reconocerse como las hijas de las madres	71
La ambivalencia de los legados	73
Construir una genealogía feminista situada y extendida	75
CAPÍTULO II	
Las mujeres no solo queremos dar vida, queremos cambiarla	
La capilaridad del movimiento de mujeres	81
Democracia en el país y en la casa	84
Vivir en dictadura	85
De la reja para dentro, nosotras	89
Exiliadas: volver con ansias de cambiar lo cotidiano	96
Un esfuerzo llamado concertación de mujeres	98
Las mujeres se organizan	105
Una manifestación de cocineras	115
Luchar contra todo autoritarismo a partir de nosotras mismas	120
¿Y cómo hago para ir a la reunión?	120
Trabajadoras sin salario y sin horario	129
Trabajamos sin mandarnos unas a otras	131
Traducir a palabras lo que sentimos	137

CAPÍTULO III

Sabemos de cacerolas

Publicar para organizar la experiencia feminista	145
¡Esta soy yo! ¡Estas son ustedes!	146
Nuestros cuerpos, nuestras vidas	156
Sentimos los actos de trabajo como prácticas de amor	157
Libres en la maternidad	163
Hablemos de sexualidad	167
Mi habitación, mi celda	172
Nuestras abuelas y nuestras madres feministas	176

CAPÍTULO IV

Entre nosotras nos da fuerza

Potencias y límites del <i>entre mujeres</i>	183
Manual para divorciadas	183
4000 divorcios en 1987	184
<i>Susanita</i> separada	190
De la euforia al vacío	195
Por ahora simple y llanamente “sin” los hombres	196
El problema de la heterosexualidad (política) obligatoria	201
¿Qué hacían las lesbianas en la cama?	207
¿Existe un movimiento de mujeres?	211

CAPÍTULO V

¿Víctimas o heroínas?

Fractalidades de la mediación y expropiación patriarcal	219
La lucha contra la violencia hacia la mujer	219
Decir Basta	220
“Mujer que se rebela, ni le gritan ni le pegan”	226
Ni mil comisarías de mujeres	234
Salirnos del papel de víctimas	241
Convertirse en expertas	244

Conclusiones	257
---------------------	------------

Excursus

Memoria de lucha, tiempo de rebelión	263
---	------------

Bibliografía	271
---------------------	------------

Agradecimientos

A las compañeras y compañeros del movimiento feminista en la fuerza de nuestra rebelión. Especialmente a todas las mujeres entrevistadas para esta investigación, por su tiempo, su confianza para compartir sus memorias y archivos, y sobre todo por la herencia de lucha que nos han legado.

A mi mamá Sandra González, por las perlitas de autonomía y rebeldía que logró transmitirme cantando Janis Joplin y por lo que el feminismo me ha permitido entender y sanar de nuestro vínculo. A la memoria del amor de la *Abuela Aba* y a los gestos rebeldes de todas mis tías. A mi papá, Mario Sosa, por sus notitas en papel de cocina deseándome suerte en los exámenes y por su acompañamiento. A la memoria de la *Baba Uru*, porque la suya fue la primer biblioteca a mi alcance. Al tío *Calo* por sus libros y su sensibilidad política compartida. A la familia migrante, por acompañar cada quien a su modo. A toda la querida familia en Durazno que me acompaña y apoya siempre, a mis hermanos Pablo, Rafael y Camilo, a Walkiria López, Alejandra Souza, la Abuela *Goga* y las tías.

A la trama de mujeres que me ha sostenido con su cuidado los cuatro años de hacer una tesis entre huelgas feministas, aviones, mudanzas, separaciones, terremotos y hasta una pandemia. Sin nuestro amor y complicidad, sin su confianza y soporte la tesis —y ahora este libro— no hubiera sido posible. Mis gracias inmensas a mi amiga Mariana Menéndez, la lúcida interlocutora permanente de este trabajo, porque su casa ha sido mi casa y nuestro compartir cotidiano es alegría y permanente fuente de fuerza. A Siboney Moreira, la amiga

que me esperó una y otra vez en el aeropuerto para abrazarme fuerte, porque en su casa pude curar heridas y recuperar energías, porque nuestra amistad se ha nutrido en bailes y asambleas, y desde allí vamos pensando, creando y creciendo juntas. A mi amiga Victoria Furtado, que me acogió más de una vez en el cuarto-refugio de su casa, editó mis avances y compartió conmigo andanzas ñoñas por el mundo. A Lucía Gutiérrez, mi primera cómplice en la militancia y la amiga que siempre está ahí para seguir creciendo juntas. A mi amiga Claudia López por el tejido político-afectivo que cultivamos entre México, Bolivia y Uruguay. A Dawn Paley por nuestra amistad y vida compartida en Puebla y sus valiosos comentarios a mi investigación.

A les compas con las que compartí posgrado y vida en Puebla y a las compañeras feministas queridas de la ciudad monstruo, con las que compartimos lecturas, clases, fiestas y brigadas de terremoto. A Doña Magos, Óscar Liévanos y Jose Luis Álvarez por hacer que en México también me sintiera como en casa. A Lourdes Rodríguez por su lectura atenta de mis correcciones y por los deseos compartidos de escritura y rebelión feminista. A Patricia Pujol por su entrañable compañía en el camino de aprender a escribir partiendo de una misma. A Adriana Cesar, por la inspiración y disfrute compartidos durante la revisión de este texto. A Javiera Andrade, que acompañó desde su saber terapéutico los sinuosos caminos de mi autonomía y ayudó a que la investigación no quedara por el camino. A Isabel Soto, porque su acompañamiento terapéutico ha colaborado para que pudiera sostener y disfrutar el proceso de revisión de mi trabajo y creaciones

Un muy especial agradecimiento a Raquel Gutiérrez Aguilar, quien ha acompañado este trabajo desde sus inicios, por no soltarme la mano en los momentos duros, por su siempre fértil y lúcida transmisión de experiencia, por su generosidad, por incentivar me a confiar en mis intuiciones y ayudarme a contactar con mi fuerza cada vez que ha sido necesario. A Gladys Tzul Tzul, por nuestros diálogos sobre la lucha feminista y lo comunal indígena, y porque con ella siempre se ríe y se aprende. A Silvia Federici por el inmenso y valioso conocimiento que nos ha compartido y la lucha que nos ha legado, por recibirme en Nueva

York y conectarnos con las queridas compañeras de *Feminist Research on Violence*. A Susana Draper, por recibirme en Princeton University (NYC), contagiar alegría, transmitir experiencia, teoría y poesía.

A les compas de *Zur*, porque nuestra comunidad de trabajo es un bello fueguito encendido. En especial a mi amigo y colega Diego Castro, por las búsquedas teóricas y políticas permanentes que nos han encontrado mientras tejemos nuestra pequeña trama vital urbana. A Andrés Martínez, por su cuidado en los momentos duros y por ayudar siempre a organizar los buenos tiempos.

A les compas docentes y funcionarias del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio por el trabajo que hacemos en común y por su apoyo durante mis periodos de licencias. A la Universidad de la República por el apoyo financiero para mis estancias de investigación. Un agradecimiento especial a María Ana Folle y todas las compañeras con las que compartimos el esfuerzo por despatriarcalizar los modos de investigar y enseñar, por todo lo que creamos juntas.

Al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. En especial a la Dra. Blanca Cordero Díaz, por su trabajo como asesora, especialmente por todo su apoyo y soporte durante el trayecto final del doctorado. A la Dra. Liza Acevez López, por su disposición a acompañarme y enseñarme de diversos modos durante estos años. A Patricia Arana por su apoyo constante en las gestiones administrativas y a Silvia López Gil de la Universidad Iberoamericana (Mexico) por su lectura como sinodal. A las familias trabajadoras mexicanas que con sus aportes permitieron que contara con la Beca CONACYT durante los años de realización de la investigación.

Un especial agradecimiento a la Cátedra Jorge Alonso, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, y también de la Universidad de Guadalajara, México por el reconocimiento de mi investigación. Mis agradecimientos también a quienes trabajaron en el diseño y edición de esta publicación.

Introducción

Ni huérfanas ni desheredadas. Por una memoria feminista que nutra la rebelión

El 8 de marzo de 1985, pocos días después de la reapertura democrática luego de años de la dictadura cívico-militar (1973-1985) en Uruguay, las mujeres se movilizaron en Montevideo. Lo hicieron bajo la consigna "*Las mujeres no solo queremos dar vida, queremos cambiarla*". No todas eran madres, pero buena parte de ellas sí. Las unía la resistencia al terrorismo estatal, sus luchas en los diferentes espacios del movimiento popular, su vida cotidiana como amas de casas, los hilos de la problematización de su experiencia en la cárcel, su encuentro con el feminismo durante el exilio. La apuesta por cambiar la vida se reiteró en proclamas y publicaciones del resto de la década, junto a otra consigna "*Democracia en el país y en las casas*" que resonaba en el movimiento de mujeres de todo el cono sur. Partiendo de sí mismas, se atrevieron a cuestionar no solo el autoritarismo militar sino todas las jerarquías y se organizaron de diversos modos. Desde las casas y los barrios, en los sindicatos o en las ollas populares tensaron la supuesta condición de igualdad entre mujeres y hombres que conformaba el imaginario político previo. No todas las mujeres en lucha se identificaron como feministas, pero juntas cuestionaron y erosionaron la estructuración patriarcal de la vida social de ese momento y dejaron un legado de rebeldía.

Más de tres décadas después diversas feministas nos convocamos a "*poner el movimiento en movimiento*", a volver a las calles y a generar nuevos espacios. Sabíamos que antes hubo otras mujeres en lucha,

afirmamos que éramos “*todas paridas de mujer*”¹ pero esa intuición necesitaba de imágenes, palabras y nombres concretos para conocer quiénes eran ellas, y por qué y cómo habían luchado, qué habían dicho, qué habían aprendido. Empezamos una búsqueda impaciente de pistas que desbordaran la herencia de un feminismo institucionalizado y nos reconectarán con las luchas feministas previas, sus impugnaciones más duras y sus ensayos más fértiles. El problema que teníamos era doble. Por un lado, el poco conocimiento de ese tiempo de lucha anterior, y por otro el desconocimiento de por qué se había producido tal hiato en la transmisión de experiencia entre aquellas mujeres y nosotras. Esta investigación ha procurado seguir el flujo del antagonismo desplegado por las mujeres en el Uruguay posdictadura al tiempo que mantuvo abierta la pregunta de por qué y cómo se produjo ese olvido. Es decir, he buscado tanto *despatriarcalizar* (Galindo, 2013 y 2019)² la memoria como generar aportes que permitan escudriñar el problema teórico y político en las dificultades para la transmisión de experiencia entre mujeres.

La memoria es nutriente de la lucha (Benjamin, 2012; Rich, 1983b) y esta investigación nació por la necesidad de saber de las luchas pasadas para nutrir las actuales, para dotarlas de fuerza, para recuperar palabras que nos permitan imaginar y reinventar (Castro, 2019, Menéndez, 2019). No es una tarea sencilla retejer memoria,

¹ En noviembre de 2014 se realizó el llamado Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay. No fue en sentido estricto el primer encuentro de feministas, pero se lo denominó así por ser el primero en convocar desde los feminismos en plural. Participaron unas 400 mujeres de diferentes generaciones. Pocos días después, en base a los acuerdos generales del encuentro iniciaron las “alertas feministas” y a inicios 2015 se crea la Coordinadora de Feminismos y se realiza una movilizaciones del 8 de marzo de manera articulada por el movimiento luego de varias décadas en las que se hacían acciones más pequeñas y fragmentadas. (Grabino & Furtado, 2018) La Concertación y la Coordinación de mujeres se habían desarticulado en los años ochenta y el Espacio Feminista habían funcionado en los primeros años de la década del noventa (Johnson, Rocha, Schenk, 2015).

² El término *despatriarcar* es propuesto desde la organización feminista boliviana Mujeres Creando, y ha sido desarrollada por una de sus fundadoras y actuales integrantes, María Galindo (2019). Se trata de reconocer que la sociedad está organizada patriarcalmente y que son necesarias acciones plurales, tanto singulares como colectivas y especialmente continuas y constantes —por eso el verbo en infinitivo— para desarmar tal estructuración desde la dominación material y simbólica masculina.

porque una y otra vez las experiencias políticas entre mujeres de distintas generaciones queda guardada en cajones, o en algún lugar de la casa o del cuerpo que no encuentran la manera de mostrarse y decirse. Sabiendo que la memoria feminista se ve coartada, retaceada, impedida, nos preguntamos de manera reiterada cómo eludir la permanente expropiación patriarcal de nuestras creaciones, cómo ser capaces de prestar a otras palabras con las que puedan resonar para sentir la fuerza y disentir para relanzar nuevos deseos.

En 2013 junto a mis compañeras de Minervas, mientras organizábamos una actividad y queríamos usar fotos de mujeres en lucha de tiempos anteriores, reparamos en que los nombres e imágenes que teníamos eran básicamente masculinos y en que lo que sabíamos de las luchas en clave de izquierda social y política nos lo habían transmitido mayormente algunos varones sobre otros varones. Esa fue la primera vez que hablamos de orfandad política. A partir de allí se hizo cada vez más evidente la producción de olvido y la necesidad urgente de retejer memoria en clave antipatriarcal (Menéndez, 2019). Esa sensación inicialmente reconocida como emoción fue cobrando densidad teórica durante varias idas y venidas entre México y Uruguay, en el periodo 2016-2020, y teniendo como susurro permanente el eco de cada huelga feminista y las preguntas colectivas formuladas en espacios de autoconciencia y de formación feminista. En este trabajo resuenan también muchas experiencias y conversaciones dadas desde mi tarea como docente de extensión universitaria y en especial como integrante del equipo interdisciplinario “Mujeres, luchas sociales y feminismos” de la Universidad de la República, en Montevideo. Es por ello que si el proceso de investigación de estos años pudiera ser expresado en imágenes, podría describirse como una lupa que se acerca y se aleja de un arrugado y escondido viejo mapa. Un mapa hidrográfico que va cartografiando flujos de luchas para entender dónde estamos y cómo queremos seguir. Una lupa que todo el tiempo va girando para explorar arroyos o ríos y al mismo tiempo a quien la sostiene.

La versión aquí presentada en formato libro ha supuesto una primera mirada sobre lo escrito hace ya casi un año. Mientras escribía

su primera versión también sostenía diálogos diversos en Uruguay tanto con las compañeras de este tiempo de lucha renovado, como con las que abrieron un tiempo de lucha en los años 80. Pero este es un texto que, aunque se enfoca en un proceso situado, tiene un diálogo abierto con las preocupaciones que otras y otros me han compartido, con sus dolores y también con los colores y texturas que han aportado a pensar nuestro paisaje de lucha. En esta revisión ha cobrado relevancia el deseo de profundizar un diálogo con otras y otros en México y en América Latina y he realizado pequeños cambios en estas palabras iniciales que espero resuenen y colaboren para abrir intercambios. Despatriarcalizar la memoria es parte de nuestro deseo de cambiarlo todo, un deseo que busca afirmarse y relanzarse una y otra vez. Retejer memoria feminista no es otra cosa que una búsqueda de significados, de herramientas para visualizar lo que no se quiere repetir. Como feministas latinoamericanas, cada quien desde su singularidad, tenemos problemas históricos compartidos, y tenemos también ediciones nuevas de algunos viejos debates.

Estos últimos, han sido años de aprender de las luchas a lo largo de América Latina. Hemos hecho un mapa colectivo de nuestros problemas comunes y hemos articulado nuestras luchas. Por eso sabemos que el modelo desarrollista y extractivista contamina el agua que bebemos y envenena la comida que debería nutrirnos. Estamos en medio de un nuevo ajuste que profundiza unas precarizaciones que nunca cesaron, en medio de una honda dificultad para decir, cada vez que queremos desarmar la guerra que quieren instalar como modo político (Castro, 2019; Gutiérrez, 2019; Territorio feminista, 2021) o nos negamos a contribuir a la mutua retroalimentación de conservadurismo y progresismo (Castro & Salazar, 2021). Esta investigación nació y se sostuvo desde la fuerza del deseo cuando se despliega, con el telón de fondo de movilizaciones y procesos colectivos maravillosos, y se cerró en medio de la rigidez de las paredes de un mundo confinado por una pandemia que muestra la profundidad de la crisis de la reproducción que habitamos. Son tiempos de incertidumbre aunque nuestros esfuerzos por despatriarcalizar la vida siguen latiendo frente a la avanzada fascista

sustentada en una nueva contra-ofensiva en forma de alianza militar, financiera y fundamentalista³. Hemos necesitado retejer memoria para abrir y sostener un tiempo de rebelión y necesitamos seguir haciéndolo para navegar en la tormenta (Menéndez & Sosa, 2021).

Despatriarcalizar la memoria implica una atenta mirada a las alteraciones del mundo reproductivo (Castro, Menéndez, Sosa, 2021). Por ello, a lo largo de este trabajo recupero y comparto todo tipo de gestos rebeldes que resuenan en nosotras y nosotros hoy. Este material abarca desde la edición de una publicación feminista hasta la lucha contra el autoritarismo, desde un divorcio hasta la creación de un grupo de mujeres. Describo, además, la capilaridad del movimiento de mujeres en medio de un tiempo fértil para los feminismos y de un desborde comunitario-popular que habilitaba nuevos horizontes políticos. Menéndez (2020) ha trabajado profundamente la dureza de las cristalizaciones en las formas de entender la transformación social que reducen el antagonismo social al conflicto capital-trabajo asalariado y la reflexión sobre los procesos de politización a lo que sucede en el terreno considerado productivo. Desde estos modos de entender la lucha se ha dado centralidad a aquellas acciones que tienen como eje la demanda al estado o que tienen como horizonte de deseo único su ocupación presente o futura. Esta investigación se ha nutrido de las miradas de las luchas políticas no estadocéntricas pero con vocación de reequilibrio general (Castro, 2019) y está atravesada por la preocupación de colaborar en el retejido de una memoria que dé fuerza a la trama comunitario-popular que día a día relanzamos, cultivamos, recreamos. Entiendo que desde ahí se habilita un modo de desestatalizar (Castro, Menéndez & Sosa, 2021) y descolonizar (Galindo, 2013; Rivera Cusicanqui, 2018) la memoria, en tanto contribuyen en recuperar las capacidades políticas que nos han despojado de forma histórica y permanente.

Esta no es una tesis de la historia del feminismo uruguayo en sentido estricto, aunque recupera, documenta y describe parte de esa

³ Esta caracterización ha sido enunciada principalmente desde las integrantes de *Ni una menos*, Argentina. Puede verse al respecto: Gago, 2019; Gago, Caballero & Malo, 2020; Caballero y Gago, 2019.

historia. Es, especialmente, un proceso activo de reapropiación de las luchas pasadas; es parte del ejercicio de hacerle al pasado las preguntas que queremos ver respondidas en el presente (Lerner, 1990). Realizar genealogías es ir uniendo unos hilos con otros, ir siguiendo huellas, no desde la literalidad, sino desde ciertas afinidades. Como señala Gil (2011) las genealogías conectan puntos invisibilizados. No es un pasado al que se recurre para descubrir una verdad, sino, justamente, un proceso de conocimiento que se hace conectando puntos que parecen desconexos. Se trata de ir uniendo puntos para crear formas que nos den claridad en medio de la noche, tal como propone Draper (2018), quien desde su lectura benjaminiana, nos invita a hacer constelaciones desde quien observa, articulando conexiones no obvias que alumbren formas novedosas.

Parte de que las mujeres estamos inscriptas en distintos lugares en la amalgama de patriarcado capitalista y colonial (Reyes, Gutiérrez y Sosa, 2018), y que en función de ello tenemos distintas experiencias de opresión y de lucha. Junto a otras aspiro a alterar tal ordenamiento jerárquico y violento pero eso no supone tener como horizonte una igualdad en clave moderna y liberal-ciudadana. Parte de las derivas marxistas de los años setenta incluyen la “Campaña Internacional por salario para el trabajo doméstico”⁴ que será retomada y profundizada en ambos continentes. La campaña fue un primer momento para comprender que la división creada entre producción y reproducción implica la invisibilización y desvalorización del trabajo reproductivo a cargo de las mujeres, mayoritariamente. Desde este debate inicial, el trabajo de Federici (2010) nos ha abierto posibilidades de repensar las luchas sociales moviendo el eje de la noción de producción, para poner en el centro la reproducción material y simbólica de la vida social (Gutiérrez, 2018)⁵. Recorre este texto la preocupación por un feminismo

⁴ Sobre el Comité de Nueva York, sus documentos, debates y principales actividades puede leerse (Federici & Austen, 2019)

⁵ En esta tradición de debate con el marxismo desde el autonomismo italiano en los años setenta, y ligados a los debates de la reproducción de la vida están los textos de Dalla Costa (2009), Fortunatti (2019) o Mies (2019), además de los aportes de Federici. De

capaz de impugnar la obligatoriedad del trabajo reproductivo al tiempo que no se desentiende de la trama de interdependencia que sostiene la vida y que supone un enorme caudal de trabajo reproductivo. Es decir, este trabajo de investigación se ha nutrido enormemente de los aportes de los feminismos de la reproducción y comunitarios que, en clave latinoamericana, habilitan a pensar otros modos de organización social en los que la vida esté en el centro (Vega, Martínez Bujan & Chauca, 2018). Además de dialogar con los debates latinoamericanos recientes sobre lo comunitario-popular y la producción de lo común, esta tesis dialoga asimismo mucho con los aportes teóricos de las feministas de los años 70, principalmente algunas nociones del feminismo radical⁶ y especialmente con el feminismo de la diferencia⁷, aunque no es una tesis que se haga como adscripción única o cerrada a tales corrientes.

La exploración de la década del noventa tiene aún muchos hilos pendientes y entender de un modo más acabado qué sucedió con los feminismos en esos años contribuirán a seguir atentas hoy para ver de qué modo sostener el tiempo de rebelión que abrimos. Esta investigación trabaja especialmente sobre el momento de despliegue antagonista de los años ochenta, pero conoce también su momento de reflujo en la década siguiente y por ello ha buscado recuperar algunos de los debates dados en esos años y de establecer algunas pistas que permitan colaborar en la comprensión del proceso de institucionalización del feminismo. La captura desde un lenguaje estatalizado y la centralidad en lo político partidario que contribuyeron al cierre del ciclo anterior están hoy nuevamente irrumpiendo la trama feminista y por ello necesitamos volver sobre nuestros pasos y sobre los pasos que nos precedieron.

manera más reciente y desde la clave de la sostenibilidad de la vida puede leerse a Pérez Orozco (2017) y Hernando (2017).

⁶ Sus referencias principales se anudan en la consigna "lo personal es político", que aparece en un texto de Hanish (1969) y en las definiciones de política sexual de Millet (1970).

⁷ Un panorama general sobre los principales debates y autoras puede leerse en Rivera Garretas (1994).

En los feminismos (así en plural) que hoy existen y conocemos, hay un mapa general de procedencia y distintos linajes, y para inscribirse en ellos es necesario reconocer sus puntos potentes y sus límites. En América Latina el surgimiento del movimiento de mujeres y el creciente debate feminista en la década del ochenta fue dando lugar a un feminismo latinoamericano, muy cercano a los debates y la cultura de izquierda que tuvo diversos modos de llamarse: feminismo revolucionario, socialista, feminismo de izquierda, feminismo de base popular⁸. Los diálogos con las luchas feministas de las décadas anteriores buscaron diferenciarse de la deriva del feminismo liberal, recibieron aportes de los debates europeos y con mayor énfasis del feminismo de la igualdad⁹. La década del noventa supuso un momento de quiebre entre distintas corrientes. El VII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, realizado en Chile en 1996, tuvo un momento de alta tensión en el que se marcó una distinción entre autónomas e institucionales¹⁰. Desde entonces, la vertiente de

⁸ Algunos modos de organizar grandes conjuntos de prácticas y aspiraciones feministas en las últimas décadas han distinguido ciertos binomios. Aunque los mismos pueden ser discutidos, conviene entender a nivel general las grandes corrientes para tener mayor fineza en la mirada. Una de las distinciones iniciales fue entre feminismo liberal y radical o socialista, que se dio mayormente en Estados Unidos en el tiempo de lucha de los años sesenta y setenta. En Europa en los años ochenta y en relación al debate anterior, se estableció un hondo debate con las claves de la igualdad y la diferencia. En América Latina, aparecieron estos debates anteriores, marcados mayormente entre feminismos liberales y feminismos de izquierda en los ochenta y sobre feminismo institucional o feminismo autónomo en los años noventa. Puede leerse una aproximación general en Varela (2008) y una mirada general sobre los feminismos latinoamericanos puede leerse en Careaga (2002) o Gargallo (2004).

⁹ Una parte importante de los debates sobre feminismo de la igualdad se han producido en España. Puede leerse: Valcárcel (1994), Amorós (1985,1994,1997).

¹⁰ En el VI Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, en El Salvador en 1993, se dió un primer debate entre el "feminismo de lo posible" y el "feminismo de la utopía". El contexto era preparación, financiación y participación en la Conferencia Mundial sobre la Mujer que Naciones Unidas organizaría en Beijing en 1995. En Chile aparece la nominación de feministas autónomas y feministas institucionales. En la *Revista Debate Feminista* (12); o en las publicaciones de Olea (1998) se encuentran varias voces sobre lo sucedido en el encuentro, con voces mayoritariamente del feminismo institucional. La revista *Cotidiano Mujer* Nº23 y1/2 incluye las impresiones de las uruguayas participantes, las relatoras de los talleres y una entrevista a la comisión organizadora. Sobre la historia en general de los Encuentros feministas latinoamericanos puede leerse Restrepo y Bustamante (2009).

feminismo institucional fue la que se mantuvo en espacios organizados con mayor visibilidad en latinoamérica y, de igual modo, ocurrió en Uruguay. Sobre finales de la década empiezan algunas reflexiones sobre el proceso de oenegización del feminismo y sobre el momento de desarticulación y desmovilización (Álvarez, 1998). Los feminismos actuales surgen de manera crítica a ambas posturas, y en particular a la desmovilización y fragmentación que quedó como legado de esa bifurcación. Particularmente se marca la necesidad de recuperar la movilización en la calle y la incorporación de una mirada feminista en las formas políticas y debates de las organizaciones sociales. Hereda las insistencias en pensar en la autonomía de las mujeres y sus organizaciones, pero sabe que hubo por parte del feminismo autónomo dificultades de diálogo y un interés decreciente en involucrar a más mujeres a la lucha.

Los feminismos renovados se han nutrido también de los desplazamientos teóricos que han realizado los aportes de los feminismos negros¹¹ o chicanos¹². Uno de ellos ha sido el dejar de hablar de la mujer y el feminismo en singular. Desde todos estos aportes hoy podemos nombrarnos como mujeres, lesbianas, trans, no binaries; es posible decir feminismos y reconocernos en las diferencias que nos constituyen y nos potencian. En palabras de Silvia Gil (2013) recojo de esas derivas la paradoja de mirar la diferencia como exclusión y como afirmación. En el mismo sentido, comparto con la autora que no se trata de reafirmar o deshacer la categoría “mujer”. Es decir, no son caminos opuestos, sino una tensión a sostener, una paradoja que contiene determinación y libertad al mismo tiempo. Recojo los esfuerzos de las mujeres que han teorizado sobre los procesos y capas de la autonomía material y simbólica de las mujeres y que, partiendo de sus experiencias,

¹¹ Las feministas negras realizaron en el tiempo de lucha de la década del setenta una mirada crítica sobre la necesidad de incorporar la dimensión racial. Puede leerse la Declaración de Combahee River o los trabajos de bell hook (2017), Crenshaw (1989), Davis (2016), Lorde (2003), bell hook (2004).

¹² Una publicación referente es *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, editado por Cherrie y Moraga (1981). Sobre feminismo chicano puede leerse Anzaldúa (2016).

fueron capaces de objetivarlas, entendiendo mejor cómo se sostiene la subordinación femenina, para ir a sus raíces y desandarla.

Esta es una tesis escrita desde un cuerpo y una significación posible. Hay muchas formas de significar la sexualidad, muchas formas de nombrarse. En mi caso, recupero la categoría mujer como lugar de enunciación propio, buscando hacer visible una categoría política que entiendo sigue siendo necesaria para dar cuenta de una experiencia histórica y de una intención de mantener abierto el problema de cómo significar la diferencia sexual. Eso no contrapone la voluntad de incluir los debates recientes que nos han permitido establecer distintas formas de desborde y cuestionamiento de los rasgos patriarcales que esa categoría arrastra. Por eso insistiré en hablar de mujeres en lucha, de mujeres disidentes¹³.

La práctica de la relación entre mujeres, reconociendo la disparidad y la recuperación histórica de experiencias de libertad femenina son aportes fundamentales del feminismo de la diferencia, que en la experiencia de crear espacios nuevos entre mujeres fueron vitales. Sus aportes han sido un punto de apoyo permanente en esta investigación y por ello buscaré detenerme en ellos. Entiendo que forman parte de esas pistas valiosas que hoy necesitamos para seguir explorando un lugar de afirmación. Su profundización teórica sobre la práctica de la autoconciencia (Librería de Milán, 2004) —que señalan como primera invención política de la mujer— ha sido un punto nodal para organizar la experiencia actual y para poner palabras a un modo de organizarnos y de pensar lo político. Ha sido importante recuperar para este trabajo los debates sobre la relación de *affidamento* en el sistema de relaciones sociales, incluir las mediaciones femeninas para que como mujeres en lucha tengamos otras fuente de valor y

¹³ Cabe destacar que en el periodo estudiado se hablaba de movimiento de mujeres y del problema de la condición de la mujer, y así están reflejados los debates, pese a las aclaraciones antes realizadas. Por otra parte, aunque existía una preocupación por las diferencias de clases, no hubo una problematización profunda sobre las racialización, o al menos esa clave estuvo menos presente. No fue sencillo relevar los debates sobre la colonialidad o la racialización, y es una de las líneas que necesitan ser mayormente exploradas a futuro.

medida social (Librería de Milán, 2004:183), para desordenar el canon masculino. De allí se recoge también la apuesta de lo insuficiente de la inscripción de derechos o promulgación de leyes cuando la vida sigue siendo organizada patriarcalmente. Eso supone, por tanto, hondas críticas a la política partidaria y a la estructuración patriarcal de las organizaciones sociales. Hay pistas que han conceptualizado el fraude de la igualdad en su versión occidental; es decir, que para obtener la igualdad de derechos se nos exigió fingir que no se tiene un cuerpo de mujer y ello es una condena a la miseria simbólica porque carece de significado de la propia existencia (Rivera-Garretas, 1997). Estas pistas han permitido seguir los hilos de las aristas más filosas de las luchas estudiadas. Insisto en que en ningún caso busco establecer un esencialismo de la categoría mujer, ni exaltar características o rasgos biológicos de esos cuerpos, pero sí busco tener presente en forma constante el problema de la diferencia sexual y estar atenta a las relaciones entre mujeres.

Como señalé antes, no se trata de una contraposición estéril, sino de mostrar explícitamente las distinciones de linajes, y los problemas políticos que tenemos abiertos. Por ello me detendré en algunos de los puntos críticos en lo que respecta a pensar las genealogías o linajes feministas del debate del feminismo de la igualdad y el de la diferencia. Desde los primeros se ha objetado el carácter esencialista del segundo. Se les ha señalado que realizan un planteo sugerente pero no suficiente, criticando incluso que aunque parezca muy seductor para las mujeres la propuesta de pensarse desde la diferencia y establecer espacios propios, en muchos casos no se altera lo real si se desestima la lucha por reivindicaciones concretas. Tal advertencia ha sido útil para estar atenta a la vocación de establecer nuevos equilibrios generales a nivel social. No obstante, entiendo que el feminismo de la igualdad cuando invita a realizar demandas solo en clave ciudadana y a adscribirse en el proyecto de la ilustración como un punto de referencia, nos limita porque se cierra a una genealogía capitalista y colonial. Algunas autoras que se relacionan con el feminismo de la igualdad critican el asunto de la madre indicando que es peligroso

olvidar cuánto hay de patriarcado en la construcción de ser mujeres, o el problema de cambiar el padre fálico por una madre igualmente patriarcal. También se critica que el énfasis en el cuerpo nos vuelve a ubicar como irracionales y es riesgoso porque desde la biologización nos oprime el patriarcado. Ambas críticas permiten estar atentas a no caer en esencialismos. Aunque colaboran en la comprensión de cómo la genealogía patriarcal nos ha desheredado, su llamado a renunciar a la herencia del padre para liberarse sin recuperar en profundidad las genealogías del linaje materno nos deja otra vez con las manos vacías. En particular Lidia Cirillo (2002), desde esta tradición, insiste en que es preferible ser huérfanas que estar presas de la madre simbólica. Es decir, abogan por una orfandad en resonancia con una tradición liberal en la que cada quien se hace a sí mismo desconociendo profundamente e invisibilizando las tramas de interdependencia. Este feminismo exalta la diferencia como algo funcional para reconciliarse con una, para dar autoestima necesaria y suficiente para salir a luchar desde unas reglas ajenas, con una fuerza limitada. Asimismo reitera un modo de entender la igualdad que supone tanto igualdad *a* y *con* los hombres, excluyendo la potencia simbólica de la diferencia. Es decir, se evidencia una vez más el fraude de la igualdad (Rivera Garretas, 1997). Para los hombres se trata de una igualdad en la semejanza, para las mujeres es igualarse a los hombres, seguir siendo ser siempre lo otro, porque la medida universal, el uno, es el hombre (De Beauvoir, 1981).

Este trabajo es parte de un flujo de memoria que componen otras investigaciones de colegas uruguayas, como Graciela Saprizza (1989, 2001, 2003, 2014, 2015), referente de los estudios históricos sobre feminismos en Uruguay junto a Silvia Rodríguez Villamil y de manera más reciente Ana Laura de Giorgi (2015, 2017, 2018, 2017, 2020), quien ha realizado una investigación sobre el feminismo de izquierda en el Uruguay de los años ochenta, con énfasis en los diálogos con la izquierda partidaria y en las mujeres que integraban partidos políticos de izquierda u organizaciones sociales y se autodenominaban feministas de izquierda. Sobre los feminismos de principio de siglo está además el trabajo de Inés Cuadro Cawen (2018).

Además de dialogar con estas y otras investigaciones, la tesis ha supuesto un intercambio con aquellas mujeres protagonistas del tiempo de lucha estudiado, a través de entrevistas y conversaciones. La tónica general de las palabras que siguen ha sido la de una valoración generosa del recorrido que otras hicieron antes, lo que supone reconocer su trabajo y su creatividad, resaltar el antagonismo que desplegaron y reconocer las capas de autonomía que fueron capaces de sostener. Tiene la huella de innumerables encuentros potentes y tiene también los dolores de algunos intentos fallidos de confluir. En general, sentí la alegría de las entrevistadas por saber que hay una nueva generación que está en la calle y que quiere saber sobre su historia. En términos generales, fue posible abrir diálogos honestos sobre la dificultad del reconocimiento mutuo y recibir pistas del balance hecho a la distancia sobre el tiempo anterior, aunque también han sucedido momentos tensos, especialmente en los espacios de diálogo político durante la organización de las huelgas feministas recientes. Este trabajo ha tenido, además, el desafío de escribir sobre organizaciones que hasta hoy existen pero que se han transformado desde su surgimiento. En muchos casos se trata de organizaciones en las que una buena parte de las relaciones entre mujeres está mediada por dinero, porque sostienen distintas políticas públicas de atención a la violencia o procesos de investigación y divulgación financiados internacionalmente.

He querido partir de las luchas de las mujeres y no solo las feministas porque entiendo que en varios tiempos históricos hay mujeres en lucha que, por diversas razones, no necesariamente se autodenominan feministas, aunque con sus acciones están cuestionando el orden de dominación patriarcal. Muchas de ellas devienen luego en mujeres o colectivos que se nombran a sí mismas feministas, pero eso no sucede en todos los casos, ni de forma lineal ni en los mismos tiempos de la lucha. Por ello, miro las luchas de las mujeres, aunque no se autodenominaran feministas, tanto como las luchas feministas, en sentido amplio. En tal sentido, se incluye en el análisis el movimiento de mujeres como las organizaciones feministas que compusieron el tiempo de lucha por la democracia en el país y en

las casas. El análisis no desconoce que ese fue un debate de la época y que en torno a esto hubo disputa de sentidos y conflictos. Atenta a ello, busco mirar los horizontes de deseo y el alcance práctico (Gutiérrez, 2008) para nombrar y recoger los fértiles aportes de diversas las luchas de las mujeres, asumiendo que estas preceden y exceden a los feminismos aunque también se supongan mutuamente.

A lo largo de este trabajo he seguido la experiencia antagonista y la autonomía desplegada por las mujeres en la transición democrática. Las preguntas generales que me formulé inicialmente y que han guiado esta investigación fueron: ¿Quiénes eran estas mujeres? ¿Por qué luchaban? ¿Cómo y dónde lo hacían? Asimismo me he preocupado por comprender las especificidades del *entre mujeres* y lo que ello aporta para iluminar otros horizontes políticos para la transformación social, de modo que también estaban latentes las siguientes preguntas: ¿Cómo eran los espacios y las prácticas entre mujeres? ¿Cuáles eran sus deseos de transformación? Al mismo tiempo he querido conocer y analizar las rupturas y transmisiones entre esas y las actuales luchas de mujeres y/o feministas, y por ello también han sido útiles las siguientes preguntas: ¿Qué pudieron decir en palabras propias sobre su propia experiencia? ¿Cómo se fueron desarticulando, desinflando, erosionando los espacios *entre mujeres*? ¿Qué tensiones emergieron? ¿Qué ha podido transmitirse y qué se perdió? Para responder a estas preguntas realicé una intensa revisión documental y diversas entrevistas a referentes de organizaciones del tiempo estudiado como *Cotidiano Mujer*, Plenario de Mujeres del Uruguay (Plemuu), Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer, (Grecmu), Asociación Uruguaya de Planificación Familiar y Reproducción Humana (Aupfirh), Mujer y Salud en Uruguay (Mysu) y Casa Maria Abella.

En el primer capítulo se desarrolla el sustento teórico-metodológico de la investigación. Allí se da cuenta del desplazamiento de la orfandad al linaje que estructura la investigación y dio nombre a la tesis. Tal desplazamiento tiene en medio varios movimientos —algunos simultáneos y otros sucesivos— que han hecho posible la construcción de una genealogía feminista situada y extendida. Ésta se ha conformado

desde varias decisiones que a lo largo de estos años he ido tomando como investigadora que busca una voz propia, sostenida en un entramado de voces feministas. Su construcción se resume en tres acciones que suponen intenciones expresas. La primera decisión ha sido pensar desde un paisaje, es decir, construir una mirada a partir del paisaje acuífero uruguayo como inspiración para seguir los flujos de las luchas feministas pasadas. Más que mirar sus estructuras he elegido seguir sus desbordes para entender sus potencias y sus límites. La segunda ha sido asumir el desafío de escribir sabiendo que una pisa y habita un lugar situado en la geografía desde su cuerpo, que en este caso es un cuerpo que nació y vive como mujer. Tercero, he partido de la provocación del lugar que en el árbol genealógico más me ha costado habitar en lo personal y que nos ha resultado complejo en lo político: el lugar de hija. Partí de mi experiencia como mujer que no tiene —y no sabe si tendrá— hijes, pero que, como todas las personas, tiene madre. Partí de nuestro lugar como hijas de unas luchas anteriores que tienen a su vez propuestas propias. Se aborda allí lo que nombro como *producción de orfandad política* y la distinción realizada entre la construcción de genealogías feministas (Restrepo, 2016, Rodríguez Magda, 1997) y el proceso de subjetivación política que supone *desafilarse del patriarcado e inscribirse en un linaje feminista*. Abordo allí la insistencia de la separación fundante y recurrente entre las mujeres y de las mujeres con sus hijes que se produce en el marco del capitalismo patriarcal y colonial, y la densidad de las complejidades de la significación de la relación madre-hija. En las genealogías patriarcales en las que se nos inscribe personal y políticamente quedamos huérfanas, busco por ello mostrar la relevancia de revalorizar la línea materna como fuente de conocimiento y reconocimiento, o lo que ha sido nombrado como el “saber amar a la madre” (Muraro, 1994), teniendo presente la ambivalencia y las heridas que esos vínculos también tienen. Desde allí es que he realizado heterogéneas conexiones teóricas y he procurado realizar enlaces entre generaciones de luchas distintas, mostrar sus continuidades y rupturas.

En el segundo capítulo desarrollo la conformación del movimiento de mujeres, deteniéndome en el período 1984-1989. Muestro el contexto de surgimiento del debate en torno a la condición

de la mujer y las luchas contra todo autoritarismo. Establezco un mapa global de las organizaciones referentes y me detengo en mostrar la capilaridad de la trama organizativa y el desborde de la lucha más allá de los espacios feministas. Asimismo enfatizo el proceso de las amas de casa y su propuesta política de trabajar a través de la metodología “a partir de nosotras mismas”, en tanto aporta elementos para entender las formas políticas que ensayaron para “democratizar” la organización de la vida social.

En el capítulo tercero realizo un análisis de las publicaciones feministas, enfatizo en el esfuerzo que las mujeres realizaron por escribir para organizar su experiencia, por publicar como parte de la lucha. Recojo allí su apuesta por dialogar entre mujeres diversas a partir de las síntesis teóricas y políticas que iban realizando.

En el cuarto capítulo, a través de lo sucedido con el aumento sustantivo de los divorcios hacia finales de la década del ochenta, busco ampliar la mirada sobre las alteraciones en el mundo reproductivo y los modos en que las mujeres ensancharon la disposición de sí, a la vez muestro la potencia y las dificultades de valorar y simbolizar las relaciones entre mujeres.

En el quinto y último capítulo me detengo en la lucha contra la violencia hacia la mujer, en tanto se trató de una de las luchas de mayor amplitud en términos de organizaciones participantes y de mayor radicalidad en los planteos, pero que termina siendo sectorizada e inscrita como logro estatal, invisibilizándose de esta manera la dimensión comunitaria. La dimensión expropiatoria de la lógica patriarcal se reitera una y otra vez y transcurre de forma simultánea, desde la cena para el trabajador asalariado preparada por la ama de casa que no recibe salario o reconocimiento por ello, hasta las actas que una mujer escribe sin animarse a opinar del tema que está registrando. Por ello, el capítulo incluye la propuesta de nombrar como *fractalidades de la expropiación patriarcal* a estas distintas escalas —variadas en dimensión pero al mismo tiempo similares— en el que las relaciones entre mujeres son mediadas patriarcalmente y sus creaciones son expropiadas. Se enlaza con el problema de la lucha contra la violencia

en tanto nos ayuda a seguir entendiendo las agresiones y despojos como parte de *continuum* de violencia y expropiación. Así mismo retoma los problemas planteados en el capítulo inicial, al mostrar cómo la subjetividad femenina en las sociedades patriarcales se enfrenta a la honda dificultad de simbolizar y defender sus creaciones. Entender este problema arrojará una oportunidad de relanzar luchas, tanto para defender lo creado como para recuperar aquello de lo que nos han despojado.

Estos años recientes de rebelión feminista han desordenado el tiempo. Nuestro pasado, presente y futuro están abiertos en un remolino fértil. Se ha reactivado una memoria feminista viva como un esfuerzo de reapropiación y freno a la amenaza de nuevas expropiaciones de nuestras capacidades políticas históricas y actuales. Cansadas de que se nos borre de la historia y se nos inscriba en linajes patriarcales nos hemos empeñado en retejer una memoria de lucha. Estamos recuperando y nos re apropiamos de una herencia valiosa capaz de habilitarnos un balance hondo y honesto de las luchas pasadas para nutrir las actuales. Por ello he incluido algunas reflexiones generales sobre ello en el *Excursus*. Memoria de lucha, tiempo de rebelión.

Una es capaz de escribir porque otras han escrito antes, pero escribir desde un cuerpo de mujer y sabiéndose hija no ha sido fácil. Hemos accedido a través de la lucha a diversos espacios pero no es sencillo habitar esos lugares —mucho menos disfrutarlos— luego de siglos en los que se nos ha vetado el recibir y crear conocimiento. Todo el peso histórico que dice que no somos capaces de producir teoría y objetivar nuestra experiencia, o que nos constriñe a escribir con las palabras del lenguaje patriarcal han hecho que cada momento de escritura de este texto haya sido un enorme desafío. Las voces de otras mujeres investigadoras, escritoras, músicas o artistas plásticas han venido en mi auxilio para que estas páginas pudieran escribirse. Si la autoridad femenina es esa voz de otra mujer que me legitima, todas las mujeres que aquí integro me han ayudado de una u otra manera a construir mi voz, es decir, me han autorizado con sus palabras, aunque evidentemente no todas en total coincidencia. Esta autorización es,

en gran medida, actual. Las voces de mis compañeras, sus ideas, sus comentarios, sus lecturas dedicadas de cada avance del texto han hecho que esta tesis sea posible. Juntas estamos elaborando conocimiento colectivo.

Mirando el proceso reciente de revuelta popular en Chile, la rebelión de Ecuador o el paro en Colombia en las que se va retejiendo trama indígena-comunitaria con los feminismos urbanos desde una visibilización y valorización del trabajo reproductivo me he preguntado una y otra vez por los hilos de memoria que se estarán tejiendo en cada conversación mientras se sostiene una olla o se marcha por la ciudad. Las preguntas sobre cómo ha sido y como está siendo la transmisión de experiencia entre mujeres en las rebeliones recientes resuenan mientras termino la revisión de mis propias palabras. Ojalá este texto y este esfuerzo por dar cuenta de una experiencia de lucha situada resuene en otras y nos permita conversar sobre los procesos de cada quien en cada lugar. Ojalá quienes se encuentren con este libro resuenen en las ganas de preguntar y de seguir rompiendo silencios, para desandar separaciones, cuidar nuestra fuerza y seguir celebrando nuestras creaciones pasadas y actuales. Que nuestra memoria corta nos siga dando fuerza y que la memoria larga nos inspire. Que la confianza en nuestra experiencia y en nuestra política feminista se siga sedimentando en la certeza de que no somos huérfanas ni estamos desheredadas.

Queda aquí mi deseo de que las páginas que siguen ayuden a vibrar en la rebeldía de otras y contribuyan a seguir tejiendo todas las luchas y todas las tramas que necesitamos para la vida digna y gozosa que nos merecemos.

Montevideo, primavera 2021

CAPÍTULO I

De la orfandad al linaje

La construcción una genealogía feminista situada y extendida

El 8 de marzo de 2018, en la marcha que inundó de violeta la avenida principal de Montevideo, hubo una puesta en palabras diversas en carteles, en canciones y hasta en miradas que nos encontró a distintas generaciones de mujeres en lucha. En más de un balcón asomaban señoras ya muy mayores que nos saludaban con sus globos y telas violetas. Abrían sus brazos mientras nosotras desde la calle nos deteníamos a cantar "Somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar". Desde entonces año tras año, en cada nueva movilización en el marco de la Huelga Feminista¹⁴ miramos para ver a las señoras de los balcones y volvemos a saludarnos. Detenidas pero en movimiento, sostenemos las miradas mutuas.

La investigación que aquí se presenta inició desde una profunda sensación de orfandad, desde la angustia por lo que no sabíamos. Esa sensación inicial poco a poco se fue dotando de profundidad teórica mientras se densificaban las tramas y encontrábamos cada vez más pistas para saber de dónde venimos. La búsqueda de archivos, las entrevistas, las diversas lecturas teóricas, se han dotado de fuerza en escenas similares a la antes descripta. Con estas imágenes, con el recuerdo de muchas otras instancias, desde mi cuerpo conmovido he intentado ordenar y dar cuenta de un recorrido que es el de otras y al

¹⁴ En 2017 se convoca como "Paro de mujeres en resonancia" con los llamados internacionales. Desde el inicio se habla de mujeres, lesbianas y trans, buscando que la lucha sea dispositivo de inclusión de todas las formas de habitar cuerpos femeninos o feminizados y recogiendo los distintos modos de nombrarse políticamente y a partir de 2019, se convoca como Huelga feminista.

mismo tiempo es también el mío. Pensar desde el lugar de hija, saber que somos paridas de otras mujeres en lucha, fue el punto de partida para buscar todas las pistas posibles para reconstruir genealogías e inscribirnos en linajes feministas.

Este primer capítulo da cuenta de la estrategia teórico metodológica de la investigación y se compone de tres apartados. En primer lugar, apuesto a pensar desde un paisaje y seguir los flujos de las luchas feministas actuales, desde un momento de tiempo trastocado y fértil de intercambio generacional que ha sido fuente permanente de interrogantes. Se establece en el primer apartado la revisión de antecedentes sobre el tema y se argumenta la necesidad de *despatriarcalizar* la memoria. En segundo lugar, indago sobre la sensación inicial de sentirnos huérfanas políticas para ir dotando de cuerpo teórico a la producción de orfandad, apoyada en las genealogías feministas y aportando al debate al describir los procesos de subjetivación política de la inscripción en linajes feministas. Finalmente, explicito el camino recorrido para realizar esta investigación desde el lugar de hija, deteniéndome en el componente metodológico.

Pensar desde un paisaje

Ser como agua, allí donde la realidad es como piedra

María Zambrano

Una premisa general de la investigación feminista es el reconocimiento del lugar situado desde el que se piensa, analiza, escribe. He retomado la metáfora del paisaje acuático uruguayo para construir un primer mojón desde donde anclar mi investigación. La propuesta general de Silvia Rivera Cusicanqui (2018) sobre situar nuestra tarea desde un paisaje concreto, ha sido revisada y profundizada por Mariana Menéndez (2019). Ambos aportes confluyen en la puesta general de Raquel Gutiérrez (2017) respecto a que la lucha sea la clave de intelección principal que ordene nuestra tarea. Desde esos aportes he situado un primer punto de mi estrategia teórico-metodológica,

buscando que la misma colabore en erosionar las durezas del canon patriarcal al estudiar los esfuerzos históricos de transformación social.

Mirar la geografía acuática de las luchas feministas

En la literatura y en el activismo se ha usado frecuentemente la idea de olas para explicitar los grandes momentos del feminismo. El uso del término olas se adjudica a un texto periodístico¹⁵ que intentaba dar cuenta de lo que estaban siendo en la década del sesenta las luchas feministas en Estados Unidos, y a la vez, hacer enlaces con las luchas pasadas. Luego, el término se extiende y populariza. Así, se empieza a denominar primera ola a las luchas de las feministas ilustradas de finales del siglo XVIII reclamando igualdad ciudadana, segunda ola a las luchas sufragistas y tercera ola a las luchas iniciadas a finales de los años sesenta ligadas a la consigna "lo personal es político" tanto en Europa como Estados Unidos (Varela, 2008). Esta misma metáfora y caracterización tuvo sus particularidades en América Latina, porque no se trata de luchas similares, en la tercera ola, porque el continente se veía sacudido por otros procesos políticos y en el Cono Sur eran tiempos de terrorismo estatal y a nivel general evidentemente hay luchas anti coloniales de las mujeres que preceden los reclamos de igualdad.

Globalmente, la idea de las olas cobra sentido porque supone una metáfora con capacidad pedagógica para señalar tanto la continuidad como los picos de intensidad de las luchas feministas. La metáfora de la ola da cuenta de una lucha que en determinado tiempo y espacio cobra fuerza, irradia, desborda, amplifica ondulaciones; aunque tiene sus límites si solo se usa para dar cuenta de ejes estructurantes de cada momento, capturando solo los sentidos que allí se han cristalizado. La ola como movimiento ondulatorio tiene un momento de propagación, de energía que se transmite y traslada. Hay sentidos que se direccionan,

¹⁵ Se trata del texto *The second feminist wave* de Martha Weinman Learse, publicado el 10 de marzo de 1968 en *The New York Times*.

se expanden y toman otra velocidad. Al mismo tiempo, cada oscilación no retorna exactamente al mismo punto sino que disipa su energía de varias maneras y contribuye a nuevos momentos de amplitud. De modo que, pensar las olas da cuenta de cómo las prácticas e ideas feministas van encontrando formas de canalizarse y lanzarse nuevamente. Lo que interesa es mirar el movimiento y no solo la fotografía inmóvil de un momento dado.

En los años recientes otras han sido las formas de nombrar la renovación e intensidad de las luchas feministas. Más que hablar de una “cuarta ola” aparecen términos como rebelión y revuelta. La idea de hablar de cuarta ola se disipa, no arraiga completamente en el sentido colectivo, se habla más bien de la marea feminista¹⁶. El agua insiste y se utiliza permanentemente una poética acuática que busca dar cuenta de lo que se riega, del movimiento, de la fuerza, de lo vital, de lo permeable. También las metáforas acuáticas son útiles para dar cuenta de un curso, de un proceso, más que un inicio y un fin fácilmente determinable. Se recogen otras formas de nombrar lo que va nutriendo esta lucha, a la vez que la ola no es suficiente, porque que ola tras ola, lucha tras lucha, lo que hay es un tsunami (Menéndez, 2018c)¹⁷.

En este trabajo se parte además de la hidrografía de Uruguay en general y de sus usos metafóricos para nombrar las movilizaciones. La marcha del 8 de marzo de 2017 se compara con la del *Río de Libertad*¹⁸, y en la proclama del 8 de marzo de 2018 se habla de la lucha feminista

¹⁶ Se ha caracterizado las movilizaciones por el aborto legal en Argentina durante 2018 como “la marea verde”. Se ha usado la metáfora para dar cuenta de las luchas por aborto legal reactivadas en 2019 en otros países de América Latina, como México o Ecuador.

¹⁷ La idea de tsunami aparece para describir lo que sucedió en las movilizaciones masivas del 8 de marzo en Uruguay desde 2017. También para dar cuenta de cómo se vive según diversas escritoras, periodistas y poetas este tiempo feminista en México (Jauregui, 2018) o España (Sanz, 2019).

¹⁸ En referencia a la movilización realizada el 27 de noviembre de 1983 en Montevideo. La misma fue convocada por la Intersectorial bajo la consigna “Todos juntos por libertad, trabajo y democracia”. Se trata de uno de los actos masivos más recordados de la lucha por la recuperación democrática. El nombre Río de Libertad evoca el titular del semanario *Aquí del día siguiente*, con una mítica foto aérea de Américo José Pla en el que se ve la multitud y sus pancartas entre los árboles en una de las principales avenidas del centro de la ciudad.

como un río callejero, caudaloso, potente y renovado¹⁹. Al año siguiente, en la Huelga Feminista de 2019, el colectivo de maternidades feministas *Desmadre* señaló en un comunicado que su intención era: “desbordar el cauce maternal contenido por el patriarcado”, agregando su ser ‘desmadre’ como el río cuando se sale de su cauce previsto y desborda en otras formas” (2019, s/d).

Por su parte, Verónica Gago al dar cuenta de la marea feminista en Argentina, retoma la metáfora de geografía acuática que Rosa Luxemburgo²⁰ usó para teorizar sobre las huelgas alemanas de 1905 y mostrar otras formas de organización: “ora se extiende por todo el imperio como una ancha ola del mar, ora se divide en una red gigantesca de estrechos riachuelos; ora brota de las profundidades como un fresco manantial, ora se hunde completamente en la tierra (...) todo esto fluye caóticamente, se dispersa, se entrecruza, se desborda; es un océano de fenómenos, fluctuante y eternamente en movimiento” (Luxemburgo, citado en Gago, 2019:42).

La descripción de los flujos de agua permiten otros modos de entender las luchas sociales, integrando sus distintos afluentes e intensidades y valorizando los variados modos de fluir y cobrar forma que en cada caso se van dando. Siguiendo el hilo de esta poética acuática, he ido a rastrear los diferentes afluentes de las luchas de las mujeres en el Uruguay de la transición democrática y he buscado conectarlos con los flujos de la lucha feminista actual. Miro el pasado desde el presente, como caracola de mar²¹ que conserva la huella de lo anterior en su eco. Miro cómo el presente se formó con toda esa

¹⁹ “El feminismo es marea en cada rincón del planeta. Hoy somos un río callejero, caudaloso, potente y renovado” Proclama leída al cierre del paro y marcha del 8 de marzo 2018 en Montevideo, Coordinadora de Feminismos.

²⁰ Rosa Luxemburgo (1870-1919) fue una teórica marxista y luchadora social, referente desde sus aportes novedosos sobre acumulación originaria y los procesos de organización obreros. Junto a Clara Zetkin fue parte de la organización del Primer Congreso de Mujeres socialistas en 1919. Puede ampliarse información en la biografía ilustrada Evans (2017) o profundizar desde una mirada desde América Latina a sus aportes en Ouviañas (2019).

²¹ Junto a Menéndez abordamos en trabajos anteriores la metáfora que es aquí retomada (Menéndez y Sosa, 2018).

sedimentación de oleaje y a la vez recupera su capacidad de fluir y renovarse.

Para estudiar la geografía acuática de las luchas feministas, retomo la insistencia del agua, que en el Cono Sur no es solo una poética, sino que se conecta con nuestro paisaje, en particular con la Cuenca del Plata. La cartografía acuática, en todas sus expresiones y metáforas, me sirve para prestar atención al desborde, al río cuando crece, pero también reconocer profundidades y capilaridades, mirar los afluentes de menor tamaño. Esta mirada desde un paisaje concreto, que es un paisaje de agua, se nutre de la propuesta que en este mismo sentido realiza Mariana Menéndez (2018d) al estudiar los feminismos populares en Argentina y Uruguay mirando la cuenca del Río de la Plata. De la mano con su planteo, me ha sido fértil seguir las pistas propuestas por Silvia Rivera Cusicanqui que nos invita a pensar desde un lugar de enunciación inscrito en un espacio-tiempo y un paisaje concreto (2018: 14) y los aportes de Raquel Gutiérrez (2017) respecto a la clave interpretativa de la lucha, en su insistencia en seguir sus flujos.

Parto entonces del desplazamiento propuesto por Gutiérrez (2017) de pasar de estudiar estos procesos bajo el paraguas de la categoría movimientos sociales para partir desde las luchas y que ésta sea la clave de intelección. Este giro teórico-metodológico, es fundamental para entender las luchas feministas actuales y es parte de la estrategia que he usado para mirar el pasado y hacer el diálogo con el hoy.

Retomo la crítica a la categoría movimiento social cuando opera como *penumbra cognitiva* que no permite ver lo multiforme de las formas de resistencia y organización y se vuelve *palabra mágica*²² (Rivera Cusicanqui, 2018:107). En particular, quiero retomar la crítica de Gutiérrez (2009) respecto a mirar las luchas de una manera

²² La autora usa el término para realizar su crítica a los conceptos de desarrollo o progreso, es decir, para señalar como algunas palabras que conforman el léxico común de la izquierda muchas veces encubren o nos mantienen en penumbra porque no permiten ver las formas políticas novedosas o lo que alumbran variadas modalidades de organización social y sus modos de entender la transformación de manera no hegemónica.

sociológica clásica, es decir, estableciendo quienes son los sujetos, y asumir que los mismos forman “configuraciones más o menos fijas de sujetos aglutinados a partir de intereses que son defendidos contra los de otros proyectos económicos, sociales y políticos impulsados por otros ‘sujetos’ igualmente identificables y cuyo comportamiento es descifrable a partir de algunos principios, a los que se les otorga la calidad de ‘racionales, que dan coherencia al conjunto de sus acciones” (Gutiérrez, 2008: 26).

Si las miradas de un sujeto colectivo cerrado y jerarquizado ya no son útiles para pensar las luchas sociales, menos aún para pensar el movimiento de mujeres, las luchas feministas y sus desbordes (Menéndez, 2019). Esto es, se necesitan nuevas claves de intelección para comprender los procesos organizativos y de subjetivación política que ocurren en las casas, en los barrios, en los distintos espacios de las tramas organizativas que tejen las mujeres. Me interesa especialmente seguir la pluralidad de horizontes, de sentidos, las prácticas colectivas y acciones desobedientes, más allá de los moldes organizativos (Rivera Cusicanqui, 2018:104), a la vez que mirar cómo se van dotando de formas, usando lo heredado tanto como reinventándolo.

Tampoco es fértil en sí misma la noción de movimiento social si se mira solo las movilizaciones y acciones públicas. Comparto con Menéndez (2019) la necesidad de comprender los modos particulares y heterogéneos en los que se despliega la lucha feminista. La propuesta de la lucha como clave de intelección que permite mirar el modo en que el antagonismo social se despliega, seguir los flujos variados de intensidad y profundidad que se van gestando. Lo que importa es ir tras la huella de los heterogéneos anhelos de transformación, es decir, mirar las organizaciones creadas, las articulaciones entre estas y a la vez estar atentas a las tramas que sostienen la vida, a los modos en que desde allí se disputan sentidos y riquezas concretas.

En síntesis, la estrategia fue construir una mirada histórica que funcione como la caja de resonancia de las caracolas, que permiten oír el mar que las ha ido forjando y en donde lo viejo y lo nuevo componen un espiral complejo. Se trata de una apuesta por una producción de

conocimiento sobre el pasado como operación de deseo (Scott, 2004), como mirada crítica que no tiene descanso, que es más bien movimiento, como el agua, que nunca está quieta.

Seguir el flujo desbordado de las luchas de las mujeres

En la apuesta por la construcción de una genealogía de las luchas feministas y de mujeres en Uruguay, he buscado seguir el flujo de las luchas de las mujeres iniciadas en los años ochenta. En lo que se conoce como transición democrática²³ (Caetano y Rilla, 1987; Demassi, Rico y Rosal, 2004) o como ciclo de lucha contra la dictadura (Falero, 2008) hubo una fuerte presencia de organizaciones feministas y comisiones de mujeres que intervinieron públicamente por medio de discursos y acciones. Además, existió una vasta producción escrita de publicaciones específicas y aportes al campo de los feminismos. Ambas cuestiones suelen quedar relegadas en los registros históricos.

Ellas, con otros y otras, resistieron a la dictadura cívico-militar (1973-1985), se organizaron en diversos espacios y lucharon en varios espacios del movimiento popular. Y, a la par, se atrevieron a tensar la supuesta condición de igualdad entre mujeres y hombres, desde un encuentro con su cuerpo femenino y su ser mujeres. Fueron también capaces, desde este punto de partida, de imaginar una democracia más radical y con ello formas otras de lo político. Utilizo para ello la distinción realizada por Echeverría (1998) para entender lo político

²³ Existen variaciones en la nominación y periodización de la transición democrática. Globalmente abarca entre 1980 y 1989. Por su parte Caetano y Rilla (1987) señalan dos etapas, una dictadura transicional (1980-1985) y una transición democrática (1985-1989) Por su parte, Demassi, Rico, Rossal (2004), engloban la etapa de transición de la dictadura a la democracia (1980-1989) y señalan una etapa de postransición o pospolítica (1990-2002). Al mismo tiempo distinguen entre una etapa inicial de liberalización política desde el plebiscito de 1980 hasta las elecciones de 1984 —incluyendo las elecciones internas, el Pacto del Club Naval y el del Parque Hotel, la participación masiva en el Primero de Mayo de 1984; y la transición y retorno a la Universidad de la República de sus autoridades legítimas— y un segundo momento del pasaje del régimen dictatorial al democrático, desde el 1 de marzo de 1985 con la asunción presidencial hasta el referéndum de 1989 y su ratificación plebiscitaria de la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado.

como capacidad humana, y no lo político en sentido de la política institucional, retomada por Gutiérrez, Linsalata y Navarro (2016) para enfatizar lo político como la capacidad de los seres humanos de dar forma, contenido y sentido a su organización social.

Realizo permanentemente el doble movimiento de mirar hacia atrás y hacia adelante, tomando la década del ochenta como epicentro y en especial la marcha del 8 de marzo de 1985 como punto inicial pero ampliando el alcance. Ha sido necesario señalar que en los estudios sobre movimientos sociales uruguayos de la época aparecen pocas menciones explícitas a las luchas de las mujeres o se desconocen sus aportes. Además, en los escritos vinculados al fuerte protagonismo del movimiento estudiantil, sindical y cooperativo en la resistencia a la dictadura, los términos que se utilizan para hacer referencia a quienes fueron protagonistas de las luchas están en masculino.

Tal como señala de Giorgi (2018), la década del ochenta en Uruguay ha sido poco estudiada, especialmente si se compara con los estudios sobre las décadas previas o posteriores. Además, la literatura de esos años está claramente enfocada en la transición y tiene su mirada puesta en una ansiada estabilidad democrática. Existen menciones específicas o detalladas del movimiento de mujeres en muy pocas investigaciones o publicaciones. Desde los aportes historiográficos, fueron dos mujeres quienes estudiaron en profundidad el movimiento y las luchas de mujeres uruguayas a lo largo del siglo XX: Silvia Rodríguez Villamil y Graciela Sapriza. Ambas han investigado sobre los feminismos sufragistas y obreros de principio del siglo pasado (Sapriza, 1985, 1989, 1991)²⁴. En los años ochenta se realizaron presentaciones de trabajos sobre el movimiento feminista (Sapriza, 1989; Villamil, 1990) y de manera más reciente Sapriza ha realizado una reconstrucción de las luchas de las mujeres en la dictadura (2009) y del proceso de organización del movimiento de mujeres en la post dictadura (2001, 2003, 2014, 2015). De igual modo las investigaciones de Johnson

²⁴ De manera reciente se destaca el trabajo de Inés Cuadro (2018) quien ha aportado desde su investigación histórica sobre las prácticas y experiencias políticas de las mujeres uruguayas en el Uruguay de 1900.

(2000) y de Giorgi (2015, 2018, 2019) visibilizan el comienzo y el fortalecimiento de un movimiento de mujeres y feminista en los ochenta. Por su parte, Johnson aborda el movimiento de mujeres en el contexto más amplio de los movimientos en la transición democrática, incluyendo en su descripción a las organizaciones ligadas a la condición de la mujer, las primeras movilizaciones y la tensión con los partidos políticos. En particular, de Giorgi aborda en detalle los debates y espacios del feminismo de izquierda en los años ochenta, al que define como un feminismo cooperador, con mirada latinoamericana, compuesto por mujeres marcadas por la doble militancia.

Se trata de un período muy fértil de las mujeres en lucha del país del que aún sabemos poco. Necesitamos *despatriarcalizar* la historia tanto a nivel de la academia como en la memoria colectiva porque creación y fertilidad desplegadas aparecen expropiadas, la falta de transmisión de la experiencia aparece como nuevo momento de despojo. Como bien ha señalado Menéndez (2019) existe una producción de olvido que no solo se produce desde la historia nacional y su memoria oficial (Jelin, 2002) o desde la memoria del poder (Rico, 2008), sino que es también una memoria patriarcal que se reproduce en la izquierda y en las organizaciones sociales. Acuerdo con la autora cuando señala que en esta producción de olvido de las luchas populares en general, intervienen por lo menos tres dificultades: la propia condición de subordinación; el énfasis en las relaciones de producción y la forma sindicato; y la mirada liberal en clave de derechos.

Sobre los ochenta, observamos que se cuenta con una literatura focalizada en los procesos de transición y la estabilidad democrática: registramos diversos estudios sobre partidos políticos y en especial relacionados con el Frente Amplio y sus estrategias político-electorales (Yaffé, 2005). Los ochenta fueron años de disputa sobre las concepciones de la democracia, pero en el registro de estos procesos, los aportes feministas han quedado excluidos. Se ha escrito sobre el fuerte protagonismo del movimiento estudiantil, sindical, cooperativo y de Derechos Humanos en la resistencia a la dictadura (Midaglia, 1989 y 1992) y menos del movimiento de mujeres. Uno de los pocos textos de

la época es de Prates y Rodríguez Villamil (1989), en una compilación sobre movimientos sociales a cargo de Carlos Filgueira.

Frente a este problema más obvio hay aportes desde las ciencias sociales críticas y hay una vocación de reconstrucción de memoria desde las mismas organizaciones sociales. Pero allí se albergan igualmente otros modos de producción de olvido cuando se reduce a la forma sindicato o partido la capacidad organizadora de la lucha. En este caso aparecen otras variantes de hombres blancos, los dirigentes varones de las corrientes hegemónicas. Es por ello que a nivel general se hace necesaria una lectura de la historia a contrapelo, pelo por pelo (Castro, 2019)²⁵ que permita ver la historia de los vencidos dentro de los vencidos. En este trabajo me aboco principalmente a desandar las miradas patriarcales.

Entre los debates que se dieron en la última década en los estudios enmarcados dentro de las ciencias sociales en Uruguay una parte importante de las preocupaciones teóricas fueron en torno a los usos y las modificaciones en la utilización del concepto democracia en la postdictadura. El término evidentemente no era nuevo pero en esos años sus usos se transforman desde una valoración que se torna más positiva. Entre los aportes referidos por Lesgart (2002), se observa cómo la democracia instala un léxico antes negado, descartado o burlado por “burgués”, “formal” o “liberal”, pero que más que abrirse se fue acotando a régimen político, en desmedro de analizarse como modelo de organización de la sociedad. La democracia comenzó a ser entendida como reforma moral e intelectual que portaba la promesa de una nueva historia, como una caja vacía en la que se pondrían todas las esperanzas. La democratización se volvió el horizonte de expectativas frente al autoritarismo que resignificó la identidad de izquierda anterior al golpe de Estado.

Los debates feministas sobre la democracia fueron los aportes más críticos y al mismo tiempo los más invisibilizados (de Giorgi, 2018),

²⁵ Cabe destacar que tal como es acotado por el autor la propuesta de historia a contrapelo es homóloga a lo propuesto por Benjamin y también recuperado a partir de dicho autor por Gilly (2006).

incluso cuando no solo se trató de un tema presente en las calles y en las casas, sino que fue al mismo tiempo incluido en los debates académicos. Ejemplo de ello es el temprano texto de Suzana Prates (1987a) sobre autoritarismo y democratización, en la que parte de la centralidad del debate sobre democracia en América latina, a la par que propone que es necesario indagar el sistema social de poder, la cotidianeidad, las relaciones interpersonales y no solo los partidos políticos o la dominación. El texto además realiza una crítica a la mirada asexuada de la academia sobre los sectores populares y da cuenta de la situación del movimiento de mujeres en esos primeros años, al discutir con la mirada reduccionista que miraba a las mujeres como conservadoras a nivel político.

En este ejemplo puede observarse cómo la academia reitera una mirada patriarcal de la transición, en tanto no contempla que el feminismo estaba señalando sentidos más abiertos de la democracia, mostrando límites de la política institucional e insistiendo en la no separación de las esferas pública y privada. Se trataba de un debate que se desplazaba de la política a lo político (Echeverría, 1998), que aportaba otros modos de pensar la democracia institucional al denunciar que está edificada casi sin mujeres, y al mismo tiempo abría ventanas para pensar lo democrático como modo de organización social, que abarcaba desde las organizaciones sociales a las casas. No obstante, se trató de un aporte sustantivo que hasta hoy sigue sin ser estudiado a detalle.

Sucede algo similar a lo que señala Pateman (2018) para las teorías políticas. Aún cuando el movimiento feminista de los años setenta proporcionó una visión nueva de la democracia y de la vida política —y de manera más global, desafió la construcción patriarcal de la teoría política moderna basada en la separación de las esferas pública y privada— sus aportes no fueron considerados en profundidad. Sirve la ironía de la autora cuando indica que en las ciencias políticas se han abordado todo tipo de problemas teóricos e históricos sobre amos y esclavos, ricos y pobres, capitalistas y trabajadores, vanguardia y proletariado, pero en estos pares siempre queda por fuera o se

minimiza el análisis de la relación de dominación de los hombres sobre las mujeres.

Volviendo a los debates respecto a la democracia uruguaya, en los años recientes han aparecido textos que abordan la cuestión de los partidos políticos distanciándose de la teoría clásica. Sin embargo, los aportes feministas siguen siendo marginales. Por ejemplo, en Demassi y De Giorgi (2016), uno de los textos que dan cuenta de este nuevo abordaje, aparece rastros pero hasta en la portada del libro se evidencia esta dificultad persistente. La imagen de tapa tienen unas botas militares intervenidas con pines de distintas luchas, pero ninguno es de feminismo, o en todo caso se busca incluirlo de manera laxa e imprecisa en la bandera multicolor del movimiento LGTBI+. Se trata de un texto relevante en su revisión crítica del relato hegemónico de los ochenta que se sale de los periplos de la negociación en lo político partidario para mirar otros procesos sociales y es parte de los trabajos recientes que se corren de la centralidad de lo político-partidario y dan cuenta de las disputas en torno a la idea de democracia que son valiosos pero no suficientes. Por ejemplo, en ese mismo libro, no hay un texto explícito sobre el movimiento de mujeres. Otro ejemplo es el artículo de Delacoste (2016) en el que se recupera que las mujeres lucharon por democracia en el hogar, pero luego éstos aportes no aparecen en detalle, o se nombran ciertas crisis de estructuras políticas como las del Partido Comunista, desde los debates de la contracultura, los rechazos y encuentros con la izquierda o los debates generales sobre otros modos de hacer política pero siguen sin figurar los intensos debates que en ese espacio dieron las mujeres²⁶.

Jelin (2002) llama definitivo al olvido profundo que responde a la borradura de hechos y procesos del pasado, producidos en el propio devenir histórico, mostrando cómo el mismo puede ser una política

²⁶ Sobre los procesos organizativos de las mujeres dentro del Partido Comunista, de Giorgi (2019) señala el surgimiento en 1986 de la Comisión de Mujeres en la que participan referentes feministas como Lucy Garrido y Silvia Rodríguez Villamil. La autora señala que los debates desde este feminismo de izquierda son relevantes para entender el proceso de renovación del partido.

de silencio cuando se elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro. Claro que no se trata de este tipo de olvido el que acontece en las Ciencias Sociales sobre las luchas feministas, pero es igualmente un olvido relevante y que es parte del modo patriarcal en el que el conocimiento se produce y transmite. Una vez más, nuestra voz queda difusa, se vuelve inaudible, se coloca en el lugar de lo no significativo. Desde allí que esta tesis se propone hacer un ejercicio genealógico contra la desmemoria, la amnesia y la orfandad.

Desde este presente de rebelión feminista, se han abierto preguntas insistentes, se han iluminado estos olvidos recurrentes de las últimas tres décadas y se ha hecho urgente producir conocimiento nuevo sobre el pasado para seguir abriendo caminos para imaginar futuros (Scott, 2004). No se trata de corregir la ausencia de mujeres en la historia, —aunque también eso haga falta— sino de pensar la historia de otro modo. A lo largo de la historia, las mujeres no solo han estado en diversos espacios de lo que se llama mundo público, aunque se las borre, también estallaban huelgas y organizaban sindicatos; no solo eran las damas voluntarias que ofrecían apoyo, sino que iniciaban revueltas (Ídem).

Como se ha señalado, mi mirada está puesta en el antagonismo y la autonomía desplegada por las mujeres a partir de la transición democrática. He querido partir de las luchas de las mujeres y no solo las feministas porque entiendo que en varios tiempos históricos hay mujeres en lucha que, por diversas razones, no necesariamente se autodenominan feministas, aunque en sí mismas están cuestionando el orden de dominación sexo-genérico. Muchas de ellas devienen luego en mujeres o colectivos que se nombran a sí mismas feministas, pero eso no sucede ni en todos los casos, ni de forma lineal ni en el mismo tiempo de la lucha. Por ello miro tanto las luchas de las mujeres, aunque no se autodenominaran feministas, como las luchas feministas en sentido amplio. En tal sentido, se incluye en el análisis tanto al movimiento de mujeres como las organizaciones feministas que compusieron el tiempo de lucha por la democracia en el país y

en las casas. No desconoce que en sí mismo ese fue un debate de la época, que hubo disputa de sentidos, conflictos. Atenta a ello, busco mirar los horizontes de deseo y el alcance práctico (Gutiérrez, 2008) para nombrar y recoger los fértiles aportes de diversas las luchas de las mujeres, asumiendo que las mismas preceden y exceden a los feminismos aunque también se supongan mutuamente.

Escribir desde un cuerpo

*Llevaba mi cuerpo a todas partes conmigo.
En la espesura de la abstracción mi piel palpitaba con mi sangre.*
Adrienne Rich

*No te olvides de tu cuerpo, porque otros van a querer
olvidarlo,
no evadas el dolor, no te lo tragues,
escupe,
grita,
rompe,
escribe,
no dejes que te consuma.*
Sandra Ivette González

La estrategia teórico-metodológica tiene otro punto central en la apuesta por dejar de autoperibirse desde el cuerpo neutro o masculinizado que se nos impone, es decir dejar de negar el cuerpo que una tiene y desde el que escribe. En palabras de Rolnik (2019) se trata de no vivir en un cuerpo sordo o en palabras de Rivera Garretas (1997) de ser cuerpo y palabra al mismo tiempo. Más allá de la decisión sobre la maternidad que realiza cada quien, conectar con nuestro cuerpo de mujer es conectar con su capacidad gestante, con su posibilidad de parir y con toda la experiencia histórica singular y colectiva ligada a ello. Las consignas de los años ochenta sobre dar la

vida y las recientes como el renacer, ser nietas o parir mundos nuevos sirven como metáforas y como inspiración. Desde allí y desde los aportes de la genealogía feminista abordo los procesos de orfandad y linajes políticos en el feminismo.

El punto de partida: reconocer que somos todas paridas de mujer

Hay palabras simples que desandan obviedades, pero no son simples en sí mismas, en tanto suponen una profunda densidad teórica. Eso sucede con las palabras de Adrienne Rich cuando sentencia “La vida humana nace de la mujer” (1986:45). En tal oración, condensa una apuesta a integrar la experiencia de la gestación, el parto y la crianza de otro modo, que no es el de la biologización ni esencialización, pero que se sale de la trampa del universal para pensarlo todo, incluso nuestros cuerpos. Si bien hoy se habla de cuerpos gestantes²⁷ y de embarazo más allá de lo binario y heteronormativo, las palabras de Rich vuelven para insistir en el peligro de lo aparentemente neutro, que en realidad es masculino. La maternidad es algo propio de las mujeres, a la vez que hay otras²⁸ capaces de gestar y matenar.

En el feminismo la maternidad ha sido un tópico esquivo e insistente a la vez. Esto se ha visto reflejado en diferentes reflexiones y teorizaciones vinculadas a las diferentes formas de matenar, a las prácticas y roles de nuestras madres, a los deseos o no de serlo, a los mandatos, a la culpa. Hay aportes distintos, que oscilan entre la figura materna como ejemplo o metáfora de modos de vincularse y las experiencias concretas con las madres reales. No todas las mujeres son o serán madres, pero todas son hijas. En mi caso, como mujer que no tiene —y no aún no sabe si decidirá tener hijes—, problematizo la

²⁷ El uso del término cuerpos gestantes fue mayormente expresado en la lucha por aborto legal, seguro y gratuito en Argentina durante 2018.

²⁸ Uso la conjugación “e” de modo de que quede incluido tanto mujeres, personas trans y no binaries. Tal uso se hace junto al uso del femenino porque sigue siendo una necesidad política nombrar la existencia de quienes nos afirmamos desde el ser mujeres. No son usos excluyentes sino intencionalmente complementarios.

maternidad desde los legados feministas y escribo desde el lugar de hija, reivindicando la potencia de tal lugar de enunciación.

Enfatizar la relación entre madres e hijas no excluye otros vínculos, pero permite visualizar especialmente una relación que se ve imposibilitada de simbolización y llena de tensiones en el marco del patriarcado. En su tesis sobre los feminismos de izquierda en el Uruguay, de Giorgi (2018) señala que nos ha sido más fácil reconocer a nuestras abuelas —a veces lejanas geográfica y temporalmente— que a nuestras madres, es decir, a la generación de mujeres en lucha inmediatamente anterior. El reconocimiento entre distintas generaciones es parte de las tensiones políticas recurrentes en los feminismos. Esta tesis surge de un deseo creciente por conocer la lucha de la generación anterior que, como fue señalado, inicia como necesidad incluso varios años antes que este proceso de investigación.

En este apartado desarrollo la idea de que las genealogías feministas, como parte de la tarea de investigación, y especialmente los procesos políticos de inscripción en linajes feministas, van contra y más allá de la orfandad impuesta por la mediación patriarcal que conforma la amalgama de capitalismo patriarcal y colonial. En tanto interrupción del linaje patriarcal y reconexión intergeneracional contribuyen en nuestra capacidad colectiva de poner en el centro las tramas de interdependencia que sostienen la vida y son, por tanto, un movimiento antagónico y de producción de autonomía. Propongo asimismo distinguir y precisar ambos procesos, por una parte nombrar las genealogías feministas como proceso de investigación —no solo académico— y por otra, nombrar el proceso de subjetivación política de inscribirse en un linaje (Sosa, 2019).

Aunque hablar de maternidad ha sido siempre dificultoso para los feminismos y para las feministas, el tema siempre esta presente y cada ciclo de lucha colabora en iluminar algunos de sus aspectos. En la marcha del 8 de marzo de 2019 se hizo público el deseo colectivo de maternidades feministas²⁹. Se ha vuelto evidente la potencia

²⁹ "Estamos en Huelga feminista, porque deseamos deconstruir la maternidad como

de la maternidad en tanto base de cómo se organiza y garantiza la continuidad de la vida humana y esa certeza ha sido vital para ver la maternidad desde lugares novedosos, que habiliten a mirar tanto la dureza de su mandato como la potencia de su deseo, que nos permitan salir de la inercia repetitiva, alterar el bucle de repetición. Esa tensión entre ser madres y no cerrar el ser mujer a serlo, entre hacerse cargo de la vida, a la vez que se lucha por cambiarla, ha estado presente en las preguntas de investigación, han estado en cada indagación hecha en las entrevistas, en la revisión de archivos y de referencias bibliográficas.

Como fue indicado en la introducción y será retomado en el siguiente capítulo, la maternidad como mandato y como potencia política fue parte de los ejes del ciclo de lucha anterior. La movilización del 8 de marzo de 1985 se convocaba bajo la consigna "*Las mujeres no solo queremos dar vida, queremos cambiarla*" y en los años siguientes hubo reformulaciones de la misma. De algún modo, la metáfora del "nacimiento" que atraviesa esta tesis, también aparece desde los inicios de los feminismos renovados desde donde escribo. Ese sentido se ha ido sedimentando poco a poco. En relación a esto, vale nombrar las palabras de clausura del Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay:

Reconocemos las luchas y los logros de tantas mujeres feministas en Uruguay a lo largo de la historia como punto de partida para seguir luchando (...) Nos reconocemos lesbianas, heterosexuales, bisexuales y mujeres trans, queer y mujeres CIS. Negras, blancas, indígenas. Mujeres migrantes y de acá. Somos mujeres rurales y urbanas. Niñas, adolescentes, jóvenes, adultas y viejas. Estudiantes, trabajadoras, desempleadas. Somos madres, y no somos madres, y queremos serlo o no. Abortamos y ayudamos a abortar, o nunca lo hicimos. Somos todas paridas de mujer.

Identifico varios movimientos simultáneos en esta declaración. Por un lado, se reconoce la lucha de las mujeres anteriores, a la par que se explica el reconocimiento mutuo y las diferentes mujeres que

institución opresiva. ¡Radalicemos las formas de maternar para construirlas feministas y anticapitalistas!" Proclama de la Coordinadora de Feminismos, 8 de marzo de 2019 en Montevideo.

componen los feminismos. Por otro lado, se parte de reconocer las diferencias que nos componen a nivel general y de manera particular lo que respecta a la maternidad. Al mismo tiempo, se habla del hecho de ser paridas de mujer para establecer lo que nos es común. Se trata de una línea de descendencia política que afirma —a la vez que excede— la maternidad como posibilidad de los cuerpos de mujeres.

Grabino y Furtado (2018) señalan que en dicho encuentro se gesta la conformación de la Coordinadora de Feminismos, la organización de paros y marchas masivas de 8 de marzo y las *alertas feministas*³⁰. Me interesa la declaración por su juego con la propuesta de Rich precisamente en una actividad relevante del resurgir, renacer, renovarse del movimiento feminista en el país. Es un momento de reapertura de un ciclo, que a su vez conecta y reabre los debates de las luchas anteriores, entre ellos el de la maternidad.

Parto de la siguiente preocupación: ¿Qué sentido tiene insistir hoy en decir que somos paridas de mujer? De ella se desprenden otras interrogantes ¿Qué significa políticamente ser parida de mujer? ¿Por qué y para qué son necesarias las genealogías feministas? ¿Qué significa y qué potencia alberga la construcción de linajes feministas? Es desde allí que intento ampliar la clave maternidad en términos políticos y más allá de la clave dominación-explotación.

La primer referencia bibliográfica para abrir el debate sobre el lugar de dominación de la maternidad es *El segundo sexo*, publicado inicialmente en 1949 (De Beauvoir, 1981). En los años setenta desde los feminismos radicales de Estados Unidos, aparece el ya mencionado trabajo de Adrienne Rich que inaugura una serie de escritos y publicaciones posteriores que marcan un cambio en el modo ver lo materno desde el feminismo. En Europa se destacan los aportes de Luisa Muraro (1994) y María Milagros Rivera Garretas (1997). En América

³⁰ Se llaman alertas feministas a las movilizaciones convocadas por la Coordinadora de Feminismos del Uruguay ante cada feminicidio. La primera se realizó en diciembre de 2014 en Montevideo y desde entonces se han mantenido y extendido a otras ciudades del país. Las mismas son parte de la expresión del movimiento feminista uruguayo en la actualidad (Grabino y Furtado 2018).

Latina, destacan los aportes de Marcela Lagarde (1997) sobre los cautiverios de las madre-esposas y los de Ana María Fernández (1993) sobre la dimensión psicosocial de la experiencia de la maternidad, tanto en los procesos identificatorios e inconscientes de la mujer con su madre como en la valoración social de la misma.

Hay una larga tradición que ha mirado al aspecto social y cultural de la maternidad, su carácter construido y especialmente han mostrado su lugar de dominación lo cual ha aportado mucho a la lucha feminista y a las mujeres a comprender su vivencia. Se ha señalado cómo el patriarcado desvaloriza la maternidad y cómo el trabajo de la maternidad es apropiado y explotado. Interesa aquí el hecho de que la maternidad puede también leerse desde su capacidad de generar y sostener la vida. Con ello no se niega ni se desconoce el hecho de que la maternidad haya sido tomada por el patriarcado como unas de las formas privilegiadas de subordinación, pero permite reconocer su potencial para la transformación social.

Parte de esta contradicción y esa potencia ha sido expresada por una mujer en un taller sobre maternidades feministas. Al relatar su vivencia como madre indicaba: "Nunca fui tan feliz/Me sentía loca, desbarrancada, desfasada"³¹. Ambos sentimientos, aunque contradictorios, conviven. En esa misma instancia, otra participante sintetizó la fuente de esa contradicción diciendo: "es que la sociedad no está preparada para una maternidad libre y digna" y se discutió sobre la dificultad de albergar las diferencias en los modos de matinar, porque se establece un modelo único. Partir de las experiencias concretas habilita a nombrar la diversidad de vivencias en el tránsito por embarazos, partos, lactancias y dar cuenta de que hay distintos arreglos familiares: madres trans, lesbianas, madres adoptivas, madres de crianza. Hay también cuerpos que no pueden gestar y lo desean, hay también presión por ser madre de cualquier modo. Hay madres que crían hijos ajenos por obligación y hay devenires complejos en

³¹ Taller sobre maternidades feministas, coordinado por Desmadre, en el marco del Encuentro de Feminismos Populares y desde abajo, realizado en Montevideo, en octubre de 2018.

términos de las relaciones de poder en lo que respecta por ejemplo a las modalidades de maternidad subrogada³². En definitiva dar y sostener la vida precede y excede lo biológico y el problema no es la diferencia, sino la jerarquización de las mismas. Asimismo, hablar cada una desde su particular modo de ser o no ser madre permite ver el peso de la culpa que cae sobre todas las mujeres, y dimensionar que los mandatos de maternidad, en el fondo son mandatos de feminidad para todas. Es sobre la culpa materna —que se esparce despareja pero a todas— que el capitalismo patriarcal y colonial se sostiene. Esta situación que identificamos, ha implicado una domesticación de la sexualidad femenina mediante el uso de la violencia y la expropiación de los conocimientos que se disponían sobre los cuerpos y sus ciclos (Federici, 2010). De la mano de ello, se instaló la institución maternidad de modo abnegado y sacrificial, enajenado y enloquecedor.

La tarea reproductiva es repetitiva y subordinada, pero a la vez es creativa y por tanto habilitadora de variadas posibilidades de socialización. Su componente creativo y abierto es permanentemente expropiado al no ser reconocido ni valorado socialmente como trabajo. Las palabras de Rich (1986), desde su experiencia concreta, permiten una redefinición de la maternidad como institución patriarcal, pero también como experiencia. El rastreo de la experiencia de maternaje conecta con otras claves de lectura en las que la maternidad puede politizarse, socializarse y vivirse de modo diferente, como lo evidencia la tradición de lucha de miles de mujeres en la historia. A su vez, recuperar y revalorizar la línea materna como fuente de conocimiento muestra que hay saberes y lenguajes que son transmisibles de mujer a mujer y eso habilita a moverse del lugar de pobreza simbólica que busca siempre imponerse sobre las mujeres como condición para que sean pensadas por otros y no desde sí mismas.

³² Los debates sobre maternidad feminista suponen a la vez la esfera del aborto, el mundo de la fertilización y las denuncias de esterilización forzada, cuestiones que no serán abordadas en esta tesis doctoral por la especificidad que demandan. Sin embargo, vale aclarar que tales dimensiones son asimismo estructurales para entender el complejo mundo de la reproducción. En Uruguay y para mayores referencias, pueden consultarse los trabajos de Viera, Mariana (2015) y de Rostagno, Susana (2016).

Tal como se configura nuestro mundo simbólico es muy dificultoso conectar de manera no opresiva con la disposición a la maternidad, con la potencia de generar vida, de crear, más allá de gestar hijos. En el marco de la dominación masculina, se ha reprimido la percepción de la cavidad materna, se desconoce la capacidad orgánica y muscular uterina. En la lógica patriarcal es difícil para las mujeres conectar y apropiarse de lo que se crea. ¿Será por eso que nuestra creación nos resulta ajena y es más fácil su expropiación? O dicho en otras palabras, ¿a quién se le reconoce la creación? El poder masculino ha generado y sostenido las condiciones materiales y simbólicas para que parezca que "la prole", como creación mutua pero particularmente sostenida desde el cuerpo femenino, sea atribuida a los hombres. Según Lerner (1990) se trata de un proceso muy largo en la historia de la humanidad, señalando incluso que el control de la capacidad reproductiva precede a la aparición de la propiedad privada y la formación de sociedades de clase, repasando a través de la historia y la antropología cómo se dio inicialmente la esclavización, primero de mujeres y luego de hombres y mujeres, y el posterior pasaje de varias diosas femeninas (especialmente la de la fertilidad) a un solo dios, de modo de ir realizando una devaluación simbólica de lo femenino.

La madre queda como simple receptáculo de la creación de otro, exaltada de forma instrumental y simultáneamente invisibilizada en su fertilidad porque lo único que importa es la legitimación paterna. Es por ello que varias autoras han señalado que en el patriarcado, la maternidad es un poder secuestrado en tanto la mujer deviene solo medio para la reproducción del linaje paterno (Muraro, 1994; Goldman Amirav, 1996; Rivera Garretas, 1997; Lerner, 1990; Pateman, 2018). Por su parte Sau (1984, 1991) agrega que se produce un vacío de la maternidad, o que la maternidad no existe porque se ha perdido en el camino a la madre porque está reducida a lo biológico. No puede gestionar, decidir, gozar de autoridad, solo es medio de un fin ajeno. En este contexto, interesa ver además cómo las relaciones madres-hijas en las sociedades patrilineales quedan subordinadas a las relaciones entre hombres, no son simbolizadas, no tenemos de ellas mayores

referencias. Incluso en la literatura las obras que retratan esta relación son muy pocas, muy recientes, y están obviamente escritas por mujeres (Freixas, 1996).

Salirnos de la mirada patriarcal de lo materno será fundamental para comprender y desandar la desvalorización de las relaciones entre mujeres, junto a la desvalorización de su creación, trabajo y ser. Es por ello que los sentidos abiertos en *Nacemos de mujer* (Rich, 1986) y los diversos aportes desarrollados extensamente por varias feministas están siendo útiles a la hora de la revalorización de la creación femenina y de abrir posibilidades de otros modos de entender las relaciones madre-hija, especialmente en el plano simbólico y político. Tales aportes confluyen con los textos que actualmente siguen iluminando los problemas de la tensión entre el mandato y el deseo, que siguen evidenciando las dificultades para maternar sin trama (Imaz, 2010; Del Olmo, 2013) así como los desafíos concretos y las aperturas de las actuales madres feministas (Justo Von Lurzer, 2015, Leruane, 2015; Vivas, 2019).

Si las genealogías patriarcales, al someter a las genealogías femeninas son parte del andamiaje de dominación y a nivel simbólico tal estructura de mediación nos hace mirar al padre como el autor de la vida, las genealogías y los linajes feministas nos quitan del lugar de orfandad —en este caso política— al que se nos expone permanentemente. Son el punto de partida para abordar la conformación de linajes, porque nos permite saber que no estamos solas, ni somos huérfanas.

Las tentaciones de una mujer sin madre o el problema de la orfandad política³³

María Milagros Rivera Garretas (1997) nos dice que la generación del 68, ha sido la más emancipada y anti-materna del siglo XX. Estas mujeres protagonistas de lo que se conoce como tercera ola, en la que el eje era la frase “*lo personal es político*” (Hanish, 1969), estaban mirando

³³ Este título se inspira en un lúcido análisis de Adrienne Rich (1983a) sobre la novela *Jane Eyre* de Charlotte Brönte.

todas las opresiones. No resulta extraño el querer distinguirse de unas mujeres en las que solo se veía opresión, había que evitar ese camino. Las mujeres de esa generación quisieron diferenciarse de sus madres y los modelos que ellas portaban pero eso supuso que se fuera olvidando en tal proceso el propio cuerpo de mujer. Había que desconfiar de la función materna porque desde ella se las había excluido, en un mundo donde la figura masculina era —y es— central y prioritaria. No solo para ellas, sino para las diferentes generaciones feministas ha sido en extremo difícil y costoso repensar las relaciones con nuestras madres, nuestra posibilidad de ser madres o nuestras maternidades concretas.

En la vivencia como hijas hay un cúmulo de registros de violencia que se contraponen a la vivencia de amor incondicional, se entrelazan recuerdos del cuidado recibido, junto a limitaciones y conflictos. En la vivencia de las madres, los sentimientos de enojo y cólera, de desesperación, de culpa, junto a la ternura y la alegría de ver un ser humano crecer conviven. Ser madre bajo el esquema patriarcal, pone a la mujer como responsable de realizar sola una tarea que es impensable sostener sin redes de apoyo. Existen además situaciones más complejas en lo que respecta a las violencias que pueden ejercerse, tales como malos tratos o casos de abuso sexual en los que las madres no creen lo que les cuentan las hijas y/o continúan viviendo con el agresor. Evidentemente, en tales casos la ambivalencia se torna mucho más difícil de elaborar, y los debates sobre la reconciliación con la madre concreta son claramente distintos. Es decir, entender el lugar oprimido y de transmisión de opresión de la madre no siempre es suficiente cuando el daño es hondo. Asimismo la relación madre-hija en medio de la amalgama de patriarcado capitalista y colonial supone tensos procesos de reconocimiento y habilitación de autonomía, que han sido retratados con lucidez, por ejemplo, por Gloria Anzaldúa en *La Prieta* (1981)³⁴. No se trata de profundizar sobre estas situaciones

³⁴ Otros problemas de la maternidad mirados desde la colonialidad del poder, pueden leerse en Segato (2013) y su trabajo sobre el proceso de forclusión —es decir la ausencia misma de inscripción en el inconsciente— acontecido sobre la figura de las baba-niñeras y amas-de-leche negras, que criaban a niños blancos.

en particular, pero es preciso estar al tanto del nudo hondamente problemático que suponen.

El señalamiento de lo anti-materno es incómodo, pero nos hace ver un proceso que también resuena en nosotras. Nombrarlo como tal es evidenciar las contradicciones que la maternidad porta y a la vez advertir que en ese mismo rechazo se nos puede olvidar nuestro cuerpo. Invita a reconocer que cuando se borra a la madre se borra el cuerpo del que se proviene y a hacerse cargo de ello, pensando cómo desandararlo. Ese es tal vez es el primer paso para no volver al mismo laberinto³⁵.

En términos políticos la orfandad ha sido sentida porque parece que siempre se empieza de nuevo. El modo en que se ubica a la madre en las genealogías patriarcales hace que en términos generales exista una suerte de orfandad psicosocial para hombres y mujeres (Sau, 1991), que en el caso de las mujeres se vuelve más compleja y problemática, en lo subjetivo y en lo político. Basaglia (1983) indica que la orfandad madre-hija supone que las mujeres sean “madre-sin-madre”. Esto es, para las mujeres no hay posibilidad de regresar al seno materno porque tempranamente tienen que convertirse en el apoyo y el regazo de otros. Las feministas italianas partieron de la sensación de orfandad y fueron tras las huellas de otras mujeres en la filosofía, en la literatura, en la historia. Le llaman a eso *genealogías femeninas*. A la vez, desde sus experiencias en grupos de mujeres, señalan que las *relaciones de dos en dos* entre ellas fueron la base desde la que se tejió la fuerza del movimiento de mujeres de esos años (Beltrán Tarrés y Rivera Garretas, 2000).

En la tradición latinoamericana, Alejandra Restrepo (2016b) aborda la genealogía como método de investigación, repensándola desde el feminismo. Lo hace en diálogo con Rosa María Rodríguez Magda (1997, 1999)³⁶ quien distingue entre genealogías femeninas y

³⁵ En alusión al texto *Desandar el laberinto* de Raquel Gutiérrez Aguilar (2014) en el que muestra la dureza de la dominación patriarcal a nivel subjetivo y los procesos complejos que suponen una subjetividad femenina no subordinada.

³⁶ Rosa María Rodríguez Magda es una feminista española ligada al feminismo de la igualdad, en diálogo profundo con Celia Amorós, una de las feministas más críticas al feminismo de la diferencia. Mas allá de estas trayectorias, en su texto rescata el aporte de las italianas en sus aportes a las genealogías.

genealogías feministas y, aunque no se restringe al uso feminista de la genealogía foucaultiana, la incluye como herramienta. Recompone los hilos de las formas de poder en la construcción sociocultural de los géneros, desde la crítica al no-lugar histórico de las mujeres, busca incluir la historia de la movilización sociopolítica de las mujeres pero no quiere limitarse al rescate de las mujeres y a acontecimientos del pasado o la narración de lo sucedido de manera lineal. Se trata de un ejercicio de reconstrucción de procesos, como revisión crítica del presente y apuesta de futuro.

Restrepo (2016b) aborda de forma profunda las genealogías feministas como método de investigación, partiendo del uso general de las mismas en las ciencias sociales pero repensándolo desde el feminismo, para hacer de ella una herramienta en la producción de conocimiento. Según Rodríguez Magda la noción de genealogía tiene al menos cuatro acepciones: genealogía patriarcal, deconstrucción del saber/poder —de inspiración foucaultiana—, genealogías femeninas y finalmente genealogías feministas.

Por una parte, las genealogías patriarcales son parte del andamiaje de dominación y desdibujan a las femeninas porque la filiación masculina se establece como orden simbólico en tanto es el padre quien reconoce a la prole y la legitima, por más exaltación de la madre se haga en términos reaccionarios. De esta manera, tal como describen las tradiciones psicoanalítica y antropológica, la metáfora paterna funcionaría como una práctica de legitimación que perpetúa el conocimiento y el poder masculino.

Por otra parte, es posible retomar la propuesta de Foucault en lo que respecta a entender la genealogía como comprensión del presente desde el análisis de las condiciones de producción de discursos y las prácticas de la vida social. Es decir, se retoma la intención de entender cómo se constituyen los sujetos inmersos en relaciones de poder. Pero lo que más importa es colaborar en las genealogías femeninas y feministas para entender un tipo específico de relaciones de poder, las que se establecen entre hombres y mujeres y hacerlo en el marco del análisis del entramado de dominación múltiple.

Comparto con Restrepo (2016a) la necesidad de retomar las genealogías femeninas o de las mujeres que derivó de las feministas de la diferencia sexual desde su apuesta por los vínculos entre mujeres, el rescate de su presencia en la historia y la reconciliación con la madre simbólica. Este enfoque supone una retrospectiva histórica, va contra el vacío de la carencia de representación simbólica y propicia por todo ello una nueva configuración creativa y política. Desde ese punto de partida, la genealogía feminista devela los artilugios del poder patriarcal, mira las condiciones de producción de las mujeres desde su lugar de opresión, recupera sus saberes, privilegia sus experiencias. Las genealogías feministas, como señala Restrepo (2016a) no cambian el *pater familias* por las mujeres pero sí reivindica la autorización entre mujeres y mira de manera no ingenua las diferencias entre las mismas, constatando las disparidades bajo el compromiso de no establecer a partir de ello nuevas desigualdades. Usaré la referencia de la díada madre-hija, como base de tales relaciones entre mujeres desde la disparidad, y recupero el “nacida de mujer” para pensar la revalorización de la creación femenina y la revalorización de los vínculos entre mujeres.

En la discusión que intento presentar hay dos niveles que quiero distinguir, el de las genealogías y el de los linajes feministas (Sosa, 2019). Por una parte, la genealogía feminista como método de investigación y en su sentido histórico, por otro, como componente de relaciones entre personas, en la conformación de linajes, en su sentido filial y simbólico. Entiendo que las genealogías feministas vinculan ambas dimensiones, pero que es asimismo necesario precisar ambos procesos. Nombrar las genealogías feministas como proceso de investigación —no solo académico— y por otro, nombrar el proceso de subjetivación política que supone inscribirse en un linaje feminista.

Desafilarse del patriarcado, inscribirse en linajes feministas

En pleno auge de la lucha feminista de los años sesenta y setenta y en el contexto general de revuelta de ese tiempo cientos de mujeres se convocaron a una plaza pública en Padua a una vigilia cantando

"*Tiemblen, las brujas hemos vuelto*"³⁷. En Estados Unidos las mujeres de W.I.T.C.H.³⁸ realizaban acciones públicas en las que danzaban en círculos vestidas como brujas. El 8 de marzo de 1990, en Montevideo, en la Plaza Libertad se veía "algo parecido a un aquelarre", mujeres de todas la edades se disfrazaron de brujas "con sombreros negros muy puntiagudos, capas y vestidos negros, y los consabidos pañuelos lilas, las mujeres marchaban, y con escobas, muchas escobas", contra la violencia (Gobbi, 1990: 6). En esa misma plaza, desde 2014 en nuestras movilizaciones frente a cada feminicidio ocurrido en Uruguay y mientras ampliamos las luchas contra las todas las violencias cantamos: "*Somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar*"³⁹. Primero fue un grito tímido, entre algunas al final de cada alerta feminista, luego se volvió el canto de cierre de marchas masivas de cada 8 de marzo. Hay en este modo de estar en la calle un ritmo particular: se danza, se grita cantando y se cierra con un abrazo colectivo estableciendo una suerte de pacto en el que aparecen simbólicamente diversos linajes (Grabino & Furtado, 2018).

¿Qué es lo que resuena en esa invocación que tanto reiteramos? Las brujas simbolizan ese lugar de resistencia al capitalismo, a la colonización y a las nuevas formas que tomó el patriarcado como modo de dominación de nuestros cuerpos y territorios. Este canto va cobrando cada vez más sentido con el aumento de la cantidad de feministas que en la actualidad han leído *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* de Silvia Federici (2010). En dicho texto

³⁷ La frase era "Tremate, le streghe son tornate". Puede verse registro e imagen de la misma Dalla Costa (2009).

³⁸ Se trataba de un juego de palabras con la palabra bruja en inglés. La sigla refiere a "Women's International Terrorist Conspiracy from Hell" (Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno). No era una única organización sino un intento de articulación de varios grupos feministas.

³⁹ Luego de marchar por 18 de julio, se realiza un abrazo colectivo junto a este canto. El mismo se conoce como abrazo caracol porque las mujeres van formando una ronda tomadas de la mano, al tiempo que alguna de ellas comienza a girar por la parte interna de la ronda, iniciando un espiral que va cerrándose hacia el centro hasta que, en forma de caracol, las mujeres alzan las manos entrelazadas mientras cantan (Grabino y Furtado, 2018).

se señala el lugar de las mujeres dentro de la resistencia campesina a la imposición violenta del capitalismo y a la “caza de brujas” como elemento clave en tal proceso. Habitualmente, al recuperar nuestra memoria de lucha aparecen las sufragistas como la referencia más antigua de las luchas feministas en sentido estricto, pero al nombrarnos nietas de esas brujas recurrimos a una memoria más larga, que desborda el imaginario liberal y el horizonte simplista de la igualdad referenciado a las luchas por el voto ciudadano y su ligazón con un feminismo limitado a la política institucional (Menéndez, 2018b).

En este mirar hacia atrás hasta las brujas hay un intento de buscar las raíces más largas. Desde distintas constelaciones he ido encontrando las pistas para desenredar la madeja de hilos que permiten comprender las lógicas de dominación que mantienen a las mujeres atadas a cumplir con un conjunto de prácticas y deseos de otros. Es desde esta misma huella que es posible ir también tras las pistas de otras dominaciones y las relaciones históricas y actuales que existen entre ellas. Federici (2010), desde una lectura sagaz sobre la acumulación originaria de Marx, da cuenta del entrelazamiento entre capitalismo y patriarcado para circunscribir a las mujeres a la esfera doméstica y al trabajo no asalariado de producción y reproducción de la fuerza de trabajo. Como señala la autora la división creada entre producción y reproducción implica la invisibilización y desvalorización del trabajo reproductivo a cargo mayoritariamente de las mujeres y para ello fue relevante la domesticación de la sexualidad femenina mediante el uso de la violencia. El capitalismo no es solo un modo de producción, sino una manera de organizar las relaciones de interdependencia, y en su configuración histórica la experiencia masculina es establecida como dominante y estructurante de la reiteración tanto de la explotación como de la dominación de los cuerpos feminizados y de los territorios. Se basa en la expropiación de lo común y la separación entre la reproducción general de la vida material y simbólica, y la producción de mercancías y de capital, que conforman una amalgama triangular que trenza patriarcado, capitalismo y colonialismo, en el que cada vértice sosteniendo a los otros establecido en cadenas de

separaciones y a través de la fijación de mediaciones para la gestión de tales separaciones (Gutiérrez, Reyes, Sosa 2018). La modernidad capitalista patriarcal y colonial se compone de tres clases de separaciones articuladas: de las mujeres entre sí y con sus creaciones, de las colectividades humanas con sus medios de existencia y sus capacidades políticas. Cada una de ellas se establece y sostiene a través de mediaciones: la mediación patriarcal, mediación dineraria y mediación de la ley colonial. Las tres separaciones conforman un complejo sistema de dominación, expropiación, explotación y despojo que tiene a la violencia como eje organizador que ha implicado que se nos haya —y se nos siga— separando entre nosotras mismas y se debiliten los lazos intergeneracionales. En ese mismo sentido, es posible afirmar que el capitalismo es el reiterado proceso de separación de los trabajadores de sus medios de existencia (De Angelis, 2012) que tiene como mediación de tal separación al salario. Para que ello suceda es que se dan recurrentes procesos de despojos múltiples (Navarro, 2015) que inhiben y degradan la capacidad política de las colectividades. Es por ello que puede entenderse a la colonización como la separación de las comunidades de sus capacidades políticas mediadas por la ley de quien coloniza.

En especial la dominación patriarcal es el radical e insistente proceso de separación entre hombres y mujeres, de las mujeres entre sí y de ellas con sus creaciones y, en particular, con su prole para que sea posible una jerarquía de los varones y una desvalorización de lo femenino o feminizado. Esto es, se garantiza una forma de organizar el mundo social instalando una y otra vez mediaciones patriarcales tanto por personas con cuerpo de varón como por aquellas que habitan cuerpo de mujer (Gutiérrez, Reyes, Sosa, 2018). La mediación patriarcal nos ha permitido nombrar la experiencia femenina —y de los cuerpos feminizados— de bloqueo —impedimento, negación, desconocimiento, deformación, ruptura— de las relaciones entre mujeres bajo el capitalismo-colonial, a la par que da cuenta del hecho objetivo, material y simbólico, de fijación de tal separación, estructurada y estructurante (Bourdieu 1991) de las mujeres entre sí, entre ellas y su

progenie, y sus creaciones. Dicho de otro modo, imponen una orfandad recurrente.

La orfandad da cuenta del modo en que estas separaciones se expresan en el proceso de subjetivación política, es la vivencia personal y política de la insistencia de tal separación fundante y recurrente. Es una orfandad simbólica, política y material, porque las separaciones y mediaciones impuestas nos desligan de los procesos anteriores de lucha y nos quitan riqueza concreta. Es una orfandad que nos instala en medio del desorden simbólico, no solo por la inscripción en una línea llena de agujeros, sino porque además la madre (o quien materna) es quien cuida y a quien le toca simultáneamente transmitir la dominación.

Este problema ha sido explorado por las feministas. En los debates de la segunda ola, la madre concreta y personal aparecía como una madre siempre en falta y siempre mejorable, y especialmente una madre que en su transmisión era siempre ambivalente: "no había sido capaz de enseñarnos a hablar sin transmitirnos el lenguaje patriarcal" (Rivera Garretas, 2001: 85). Las feministas italianas le pusieron palabras a esta relación difícil de simbolizar, a este nudo de nuestro desorden simbólico sostenido en el tiempo: "(...) casi siempre dolorosa, a menudo insoportable, jamás indiferente... y que todo ese dolor no depende de mí o de ella...de nuestra relación: depende del hecho que todo lo que tiene que ver con la madre está fuera de lugar" (Bochetti, 1991:268).

Para las niñas los procesos de subjetivación se dan en medio de una honda desvalorización. Desde el psicoanálisis se han señalado cómo la niña se enfrenta a que su modelo identificador es una categoría social devaluada, es decir carece de suficiente insumo narcisista para autoafirmarse (Blanco 2019). Sobre los dolores de las relaciones madres e hijas, Alicia Lombardi (1986) indica que existe una profunda ambivalencia; por una parte se transmiten la resignación o frustración a las hijas mediante mensajes contradictorios y afectivizados, por otra se transmiten modos de impugnación de los mandatos y se legan deseos de otros horizontes vitales.

La relación de la madre con la hija se da en base una mediación patriarcal fundante. Como contrapartida, propongo que los procesos de inscripción en un linaje feminista son parte de la apuesta para que las relaciones madres-hijas no queden subordinadas a las relaciones entre hombres, que es lo que sucede en las sociedades patriarcales. El binomio padre/hijo tiene una de sus expresiones en la estructura edípica, como forma de acceso al orden cultural, se organiza en el interior de una sola línea de filiación masculina, mientras que la relación de la mujer con su madre carece de símbolos porque el que está en brazos en imágenes y esculturas es siempre un bebé varón (Irigaray 2007). En la relación inicial a partir del encuentro con el cuerpo de la madre no es lo mismo si soy una niña o un niño, si es un cuerpo semejante o diferente (Irigaray, 2007; Vegetti Finzi, 1990). Tampoco es igual para la madre matenar a un hijo que a una hija, es decir, en este segundo caso se enfrenta al problema adicional de ser madre de un ser que se sabe devaluado por el orden patriarcal (Blanco, 2019).

En esa estructura edípica clásica quedan desdibujadas las relaciones madre e hija. Desde la ley del padre descripta y teorizada por el psicoanálisis se colabora con la consolidación de lo femenino como la negación, ubicando a la mujer siempre en el lugar de la castración y de la falta. Aunque todas seamos hijas de mujer —que a su vez es hija de una mujer y así sucesivamente—, dada la inscripción patriarcal de la prole y lo que esto ha supuesto en términos simbólicos, este linaje es permanentemente invisibilizado o negado. Por ello, la recuperación del vínculo simbólico con la madre, y por tanto con otras mujeres, representa una amenaza al orden patriarcal. Entiendo que tal proceso permite mirar de manera no ingenua las diferencias, constatando las disparidades bajo el compromiso de no establecer a partir de ello nuevas desigualdades. Es desde allí que se vuelve a insistir en la recuperación del linaje madre/hija para abrir lo que el binomio padre/hijo opaca como requisito patriarcal de la dominación en clave masculina⁴⁰. Saberse hijas de las madres y por tanto *desafilarse*

⁴⁰ La relación madre-hijo también ha sido pensada por los feminismos. El problema de

del patriarcado⁴¹ desde el establecimiento de linajes feministas abre posibilidades contra y más allá de la separación y la mediación patriarcal.

La formulación más allá, contra y más allá desarrollada por Gutiérrez (2017) es retomada para señalar la potencia de los linajes en términos de antagonismo y autonomía. A su vez se trata de una propuesta que discute con la propuesta contra y más allá de Holloway (2007) y desde su trabajo se enfatiza que para la comprensión de las luchas sociales es fértil poner en el centro y partir de la reproducción de la vida y no la producción y acumulación de capital, para así mirar de manera simultánea el proceso de negación y de afirmación. Se usa la conjugación más allá inicial para señalar la autoafirmación vital cotidiana, que hace que la vida se sostenga. Para señalar los procesos de politización de tal conjunto de luchas inmediatas y cotidianas y su proceso de autonomía se usa el segundo más allá. La conjugación contra, evidentemente señala los aspectos del despliegue del antagonismo, pero entendidas en este juego de afirmación/negación señalado. El uso de más allá, contra y más allá en lo que hace a construcción de genealogías feministas y a los procesos políticos de inscripción en linajes feministas permiten reconocer aquellos linajes que, aunque negados e invisibilizados, existen, y al mismo tiempo, contribuyen en nuestra capacidad colectiva de poner en el centro las tramas de interdependencia que sostienen la vida y pueden por

la afiliación del hijo en genealogías no patriarcales es también relevante. Collin (2013) señala que además de abrir a nuevos modos de afiliación simbólica de mujer a mujer, a corto o largo plazo se necesita un movimiento parecido en la relación con los hombres, para que esto sean también capaces de aprender algo de las mujeres, algo del orden de la verdad. Audre Lorde ha trabajado el tema profundamente, en especial señalando la necesidad de incluir a los hijos varones en los espacios feministas, de pensar como se los educa desde el feminismo, como se abre la posibilidad de pensar su masculinidad de manera no patriarcal. En particular lo hace problematizando su propia experiencia de matar un hijo varón. Puede verse el texto "El hombre niño. Respuesta feminista de una madre negra y lesbiana" de Audre Lorde (2003).

⁴¹ La propuesta de desaflirse la he tomado a partir de lo que han puesto en debate las ex hijas de genocidas en Argentina con su proceso de desa filiación al quitarse el apellido de sus padres militares implicados en el secuestro, tortura y desaparición de personas y bebés. Ver: *La Tinta*, 12 de junio 2019; *La vaca*, 2 de junio 2017.

tanto ser al mismo tiempo un proceso antagónico y de producción de autonomía.

Tal proceso de inscripción se reafirma cada vez que se canta que somos las nietas. La expresión pública de esa inscripción es una forma muy potente de hacer visible que ese linaje existe y da fuerza. En ese gesto hay una reconexión que desanda la orfandad y sus limitaciones. No en vano, en el 8 de marzo de 2019, la consigna además de reiterarse en el cierre, fue agregando un canto que dialoga y dice “¡Y nunca podrán!” y fue a la vez variando en carteles que decían “Somos las hijas de las presas políticas que no lograste desaparecer” o “Somos las nietas de las negras que lucharon por la libertad”.

Reconocer la autoridad femenina, prestarnos palabras

Un grafiti ligado al mundo punk dice “*contra toda autoridad (excepto mi mamá)*”. Tal juego de palabras ilustra parte de la tensión que en este apartado quiero abrir. Partiré de lo que las italianas llamaron como “autoridad femenina” y que entiendo clave para pensar los procesos de transmisión y organización de experiencia de lucha de las mujeres. Se necesita escucharnos decir (Tzul 2016, 2019), porque si no se reconoce en otra la capacidad de prestar palabras, no hay inscripción posible en un linaje.

Al igual que sucede cuando se habla de maternidad, no es sencillo incluir el concepto de “autoridad” en el feminismo. Suele ser rechazada con total sentido en tanto se está impugnando todo tipo de dominación. “Autoridad” se asocia con poder, con mando y obediencia, con el uso de la fuerza y la violencia, con la arbitrariedad. Es una asociación correcta por lo que es evidentemente una palabra difícil de ser reivindicada. No obstante, siguiendo la provocación de las feministas italianas entiendo que retomar la noción de autoridad femenina, y su alusión a lo maternal, es una apuesta fértil. Autoridad viene de hacer crecer. Se trata de habilitar en lo político el mismo proceso que lo cuerpos nos muestran: para crecer es necesario nutrirse, para hacer crecer es necesario nutrir. Recuperar la línea uterina, recuperar la metáfora de la

placenta —ese órgano que se crea como mediación entre dos cuerpos, que es puente dispar y que cuando la autonomía de la vida nueva lo habilita y no es necesario muere— nos remite a ese proceso para recordar los cuerpos y excederlos.

El formar parte de la estructura del *continuum materno* (Muraro 1994), se asienta en la capacidad de hacer crecer, de crear, gestar personas y relaciones, desde un lugar que ni incluye ni excluye la maternidad, sino que es parte de las posibilidades de realizar nuevas síntesis simbólicas. La autoridad es reconocimiento mutuo en la diferencia, es la base del establecimiento de los linajes feministas. Estas relaciones entre mujeres, denominadas desde Diótima⁴² como *affidamento* (Rivera Garretas 1997, Cigarini 1996) solo pueden estabilizarse y perdurar bajo el orden simbólico de la madre, una madre que enseña a hablar, muestra el mundo, presta palabras.

Pero hablar de autoridad femenina es hablar de autoridad. Y en el lenguaje corriente autoridad es el derecho de mandar, es por tanto una autoridad imperativa e instrumental. Para retomar la autoridad desde otro ángulo me han sido útiles los aportes de Revault d'Allones en tanto no solo distingue entre autoridad y poder, para salirse de la clave de las estructuras de dominación y su andamiaje legal, sino que liga la noción de autoridad con la temporalidad: "El tiempo es a la matriz de la autoridad, como el espacio es a la matriz del poder"(2008:15). Si el entre mujeres es la práctica de la relación entre nosotras donde tratamos de eludir la mediación patriarcal y desde tal mediación entre nosotras creamos un lenguaje propio para mediar con el mundo, los linajes feministas son la prolongación temporal y la reactualización de este entre mujeres, convirtiéndose en un modo de inscribir esta relación a nivel simbólico y en el tiempo.

Una autoridad femenina propone o rectifica, o más bien confirma y garantiza, va hacia atrás y hacia adelante en su intervención.

⁴² La comunidad filosófica Diótima surge en la Universidad de Verona en 1984, conformado lingüistas, filósofas, artistas, mujeres intelectuales. Las autoras que se incluyen bajo esta corriente prefieren nombrarlo como práctica y un pensamiento de la política de la diferencia sexual femenina.

Se trata de un gesto de apropiación o reapropiación del pasado porque está ligado a los ciclos de la vida y la producción, supone lo intergeneracional. Desde este punto, las relaciones de autoridad, no son ni igualitarias ni jerárquicas en el sentido estricto de la relación mando/obediencia; implican una asimetría. Es un juego de aceptación y reconocimiento, en el que cada quien es consciente de su diferencia, de sus límites y su potencial. Hay un reconocimiento mutuo del lugar de cada parte en la relación, se reconocen las diferencias y se busca gestionarlas al instalar una forma interesante de pensar lo horizontal en lo político, pero de manera no liviana o ingenua sobre los modos de subvertir la verticalidad de la dominación. En otras palabras, hace estallar el horizonte de la igualdad⁴³, porque desborda la inmovilidad del ser iguales y no hace una negación de lo diferente, sino que lo relanza. Volviendo al inicio se trata de aumentar, de incrementar, de heredar para transformar, o volviendo a la metáfora propuesta de parir, de crear algo nuevo desde el cuerpo recibido y nutrido para sostenerlo en el tiempo.

En tanto prolongación temporal y la reactualización del entre mujeres, los linajes feministas suponen al menos tres sentidos de ascendencia-descendencia y de bifurcación: hacia las que nos parieron, sostuvieron, ayudaron a crecer, o sea, en línea ascendente encontrar y tejernos con nuestras abuelas, madres y tías; hacia las que vendrán porque pariremos o cuidaremos como hijas, sobrinas o nietas; hacia aquellas con las que compartimos un mismo tiempo de lucha como hermanas. Se trata de una linaje expandido horizontal y no solo verticalmente. En todos los casos aparecen variantes de esta relación de diferencia, porque hay por ejemplo hermanas y tías mayores y menores.

La autoridad femenina nutre, presta palabras, ayuda a ordenar sentidos y habilita a crecer desde la exploración de modos de

⁴³ Se toma la metáfora de lo señalado por la autora en entrevista en prensa al explicar los límites del horizonte de igualdad a nivel general como aspiración a una igualdad abstracta de derechos liberales y en el interior del movimiento feminista de los espacios feministas como negación de las diferencias. *Brecha*, 19 de marzo de 2019.

relacionamiento no signados por el orden simbólico de lo masculino dominante, que es jerarquizante, violento y está signado por la lógica mercantil de relaciones utilitarias. Los aportes de Muraro recuerdan que en el vínculo inicial con la madre se establece un tipo específico de orden simbólico que se establece en el proceso de aprender a hablar que la madre —o quien materna— vehiculiza. Esta vivencia de lenguaje inicial, que al mismo tiempo va otorgando certeza, seguridad, confianza, junto al dotar de sentido al mundo, es desde la madre concreta de cada quien, pero también desde la madre simbólica. La madre —o quien por ella— muestra el mundo y presta las palabras para entenderlo. Retomo este planteo ligado a la maternidad concreta para pensar en general las relaciones entre mujeres que parten de una disparidad que no se torna jerarquización de diferencias, sino que se generan procesos de habilitación del deseo propio, de crecimiento.

El abordaje de las relaciones madre e hija desde una mirada centrada en la ley de padre colabora con la consolidación de lo femenino como la negación, ubicando a la mujer siempre en el lugar de la castración y de la falta. Lo que se conoce como estructura edípica, como forma de acceso al orden cultural, se organiza ya en el interior de una sola línea de filiación masculina, mientras que la relación de la mujer con su madre carece de símbolos. Así, las relaciones madres-hijas en las sociedades patrilineales quedan subordinadas a las relaciones entre hombres (Irigaray, 2007). Mucho se ha dicho de las limitaciones o posibles patologías cuando falla la función materna y no siempre se ha reconocido la capacidad materna de generar autonomía, estimularla en les hijes, especialmente en las hijas: "Como si la genealogía femenina estuviera bloqueada por una insuperable imposibilidad, y lo que pasa entre una y otra generación de mujeres fuera un mensaje cuyo sentido nadie guarda, o que encuentra en el misterio su propia significación" (Vegetti Finzi, 1990: 54)

Es entonces una capacidad política y organizativa que desborda las relaciones entre mujeres, permite organizar la experiencia vivida y con ello tomar decisiones personales y colectivas, por tanto es parte del producir decisión para gestionar lo común. Una de estas capacidades

es la autoridad femenina ligada a la capacidad del cuerpo femenino de ser dos (Rivera Garretas, 1996) y a partir de ello de cuidar, hacerse cargo y reclamar su creación como acción contra la explotación y la expropiación. Una vez más, interesa esta apuesta por una autoridad que permite la continuidad en tanto reconocimiento de una anterioridad de sentido (Revault d'Allonnes, 2008).

La autoridad femenina nos ayuda a organizar la transmisión de experiencias desde la disparidad generacional, nos habilita a mirar las relaciones de mujeres desde las diferencias y lo común al mismo tiempo. La relación así pensada es correlato de la idea contumaz de la interdependencia, de que la vida se desarrolla siempre en relación con otras, que solo desde ahí es sostenible. La valorización de las relaciones entre mujeres, supone una revalorización de la relación con una misma y del sentido de ser mujer y, por tanto, una revitalización de la potencia política de tales relaciones. Si la mediación patriarcal es el bloqueo de la disposición de nosotras mismas, la mediación femenina es parte del ensanchamiento de la disposición de sí (Menéndez, 2018a).

Es posible definir el *entre mujeres* como la práctica de la relación entre nosotras donde tratamos de eludir la mediación patriarcal y desde tal mediación entre nosotras creamos un lenguaje propio para mediar con el mundo (Gutiérrez Aguilar, Reyes, Sosa, 2018). En la medida que rompe tal estructura y erosiona tal mediación, colabora en el conocimiento de sí y se torna fuente de fuerza, es por tanto una mediación que habilita y no bloquea: "Las relaciones entre mujeres, si son simbólicamente reforzantes, si no se reducen a la mera solidaridad o a la identificación recíproca, sino que son relaciones mediadoras que permiten la libre afirmación de lo que existía sin palabras en la intimidad de cada una, entonces son al mismo tiempo fuente de fuerza y de saber" (Muraro, 1994:12).

Estas relaciones entre mujeres priorizadas como pacto político y tendencialmente por fuera de la competencia y la rivalidad han sido llamado como sororidad, que deviene de la matriz latina de *soro*⁴⁴, que

⁴⁴ En la matriz francesa de *sororité*, en las italianas dicen *sororità*, en las de habla inglesa

es hermana y que se asume cómo un vínculo potente políticamente porque implica la amistad entre quienes han sido creadas por el mundo patriarcal como enemigas (Lagarde, 1997). Aunque esta matriz nombra aquellas relaciones intencionalmente políticas entre mujeres, retomadas desde el feminismo, no enfatiza necesariamente la relación, ni el lugar de hijas. Es decir, se trata de un término útil, pero con el que hay que tener cuidado de no homologarlo a la lógica de la fratria, de hermanos que pelean por un lugar en la jerarquía y que como ya fueron alimentados solo se preocupan por las alianzas en el espacio público. Interesa mirar las relaciones entre mujeres sin caer en la escisión público-privada nuevamente, se necesita valorizar los vínculos para afrontar las desigualdades y la violencia del mundo público, tanto como densificar las tramas que sostienen la vida diariamente.

Las feministas negras de los años setenta insistieron en que para ellas tales registros de vivencia de ayuda mutua, apoyo, protección y amor fraternal en la crianza, en las tareas de cuidado en general son aquellas que se han gestado desde la resistencia cotidiana y que supone una especial fuerza para las mujeres negras, doblemente extranjeras, pero con una gran tradición de relaciones de apoyo para sobrevivir (bell hooks, 2004; Lorde, 1988 y 2003, Davis, 2016). Rich (1986) ha dado cuenta de la amplia gama en la vida de cada mujer de relaciones íntimas con otras no restringidas al deseo o experiencia sexual genital con otra mujer, sino todas las experiencias de relación con otras mujeres desde el cuidado al nacer hasta el cuidado al morir. Son relaciones con variados grados de intensidad desde el compartir riqueza de la vida interior, la solidaridad ante la tiranía masculina, el dar y recibir apoyo práctico y político. Resuena con lo que en la actualidad, desde una nueva ola de lucha, se señala como diversas prácticas cotidianas de apoyo mutuo entre las mujeres inscriptas en redes de parentesco y/o amistad; tramas asociativas en clave comunitaria

sisterhood. En francés, italiano e inglés se puede distinguir entre hermandad masculina y femenina, aunque en español si "hermandad" puede ser tanto entre hermanas o hermanos. En el caso del italiano y el francés la raíz para las relaciones filiales masculinas proviene de "fratria".

inscriptas o no en espacios conformados como movimientos políticos sociales populares y experiencias explícitas de *entre mujeres* que se nutren unas a otras (Menéndez, 2018a). No solo son de socialización de las tareas domésticas en un espacio público que se torna comunitario, sino de acompañamiento y escucha entre mujeres que se convierten en prácticas elementales de autocuidado y defensa ante la violencia machista. A la par que van a organizar la experiencia van produciendo nuevos sentidos desde el poner en común, en primera instancia lo que se ha vivido/sentido de modo fragmentado y entendido como problema o sufrimiento individual (Menéndez, 2018a).

Por un lado es necesario reconocer lo aplastante del baremo del mundo masculino dominante, pero también insistir en que la mediación masculina no comprende la totalidad de nuestra experiencia, que hay otras medidas y mediaciones, más cercanas a la interdependencia y los cuidados y más lejana a la violencia. Como contraparte al desprestigio de la palabra femenina y la invisibilidad de las relaciones entre mujeres, existe, permanece la palabra en diálogos o chismes, como relación pedagógica maternal entre amigas (Lagarde, 1997), que da cuenta de la disposición a oír, a aprender de la experiencia y a organizarla.

El proceso de inscribirse en un linaje feminista es parte del proceso de politización y revalorización de la relación de mujeres, precisamente relacionándonos. En tanto erosiona, elude, desanda la mediación patriarcal, la recuperación de las genealogías femeninas y la inscripción en linajes feministas abren paso a otra política, una que de alguna forma sabemos que existe, que se ha mantenido, pero que no siempre reconocemos, dada la negación permanente de la interdependencia y de las tramas que sostienen la reproducción de la vida. Estas relaciones bajo el orden simbólico de la madre, que genera una mediación en base a confianza y apoyo, que da fuerza y conocimiento de sí, es ponerse en relación con otra mujer para realizar su deseo o ser puente para que otra realice el suyo. Los linajes feministas se tornan así antagónicos, porque van contra la separación de la madre con su prole y de las mujeres entre sí, porque colabora en la desafliliación de un linaje patriarcal en el que solo es posible el desorden simbólico.

En la medida que rompe el silencio, desanda separaciones e instala una mediación que habilita y no bloquea, alimentando un nuevo bucle de reconexión del proceso de autonomía. Es parte y nutre el entre mujeres y permite simbolizar nuestra existencia y nuestros vínculos, sabiéndonos las hijas de las madres, las que nos parieron —o no—, las que nos cuidaron y nos enseñaron a hablar.

Conectar desde el lugar de hija

Si somos mujeres, pensamos a través de nuestras madres
Virginia Woolf

La escritora feminista Ursula K. Le Guin (1992) en su ensayo titulado *La hija de la pescadora*, aborda las posibilidades de escribir que tiene una mujer que es madre. El ensayo abre de modo muy bello otras preguntas sobre el vínculo madre-hija, indicando que las madres no siempre dan lo que cada hija necesita, pero siempre ayudan a que la hija encuentre el camino para conseguirlo. Suma sus aportes al debate de las dificultades para escribir de las mujeres iniciado por Virginia Woolf en *Un cuarto propio* (2013) y enriquecido por otras, como Gloria Anzaldúa en su *Carta a las escritoras tercermundistas* (1981). Este apartado cierra el capítulo uno desde esta resonancia que vincula las metáforas acuáticas con el punto de partida del lugar de hija que ha sido mi lugar de enunciación a lo largo de la investigación, explicitando las dificultades y desafíos de recuperar diversas herencias teóricas de las luchas feministas. Finalmente se detalla la información referida al proceso de realización del trabajo de campo y los materiales que componen el corpus documental de esta investigación.

Reconocerse como las hijas de las madres

Sau (1991) indica que como feministas tenemos pendiente profundizar en algo que nos es común: el hecho de que todas somos hijas. Agrega que depende como nos ubiquemos en ese lugar serán las posibilidades

de seguir desplegando feminismo, aunque la misma Sau sabe que no se trata de algo liviano, que es una relación extremadamente compleja.

Parto de la paradoja abierta por diversas feministas, la paradoja de que como hijas aprendemos de la propia madre que la madre no existe. Resignificar el lugar de hijas es saber que las madres existen, y reconocernos explícitamente como sus hijas, como las herederas de sus legados. Retomo la propuesta de Taylor (2017) de que investigar es explicar las continuidades dolorosas entre el presente y el pasado, para hacer nuevas conexiones que nos permitan salir del bucle de repetición. Durante todo el proceso de revisión de materiales y de escritura ha estado presente la tensión de cómo ser lo suficientemente generosa con la herencia de lucha recibida, y con las mujeres que nos la han legado, a la par que habilitar una crítica honesta, aguda.

Reconocerse hija, incluye saberse nieta y habilita al mismo tiempo otros modos de saberse sobrina. En el texto de Le Guin, la hija de la pescadora habla imaginariamente con su tía. A lo largo de este texto he dialogado imaginariamente con muchas tías, de linajes distintos. Tal como ha sido explicitado, buena parte del debate que nutre las consideraciones teóricas lo heredamos de las luchas feministas de los años setenta, especialmente la de Estados Unidos y Europa. Un norte que no es homogéneo, sino que se compone de distintos feminismos. Ampliar la genealogía teórica a tales geografías no supone estar ajena a la dimensión colonial. Recupero lo que señala Medina (2013) quien enfatiza que para realizar genealogías críticas además de incluir las luchas de América Latina, hay que recuperar los feminismos disidentes como el feminismo negro y chicano. Se trata más bien de reconocer la densidad teórica que en el norte se produjo en medio de ciertas condiciones, distintas a las latinoamericanas, pero que no por ello carecen de una mirada crítica a las dominaciones múltiples. A lo largo de la tesis he buscado estar atenta a cómo opera la colonialidad del poder (Quijano, 2004).

He buscado incluir los valiosos y numerosos aportes de otras mujeres latinoamericanas contemporáneas buscando construir genealogía situada y extendida. En esta misma línea, Alejandra

Ciriza nos advierte de no desconocer la complejidad a la que nos enfrentamos al establecer genealogías desde el sur. Es decir, se trata de estar al tanto de que las nuestras son genealogías a menudo “dobles y contenciosas”, que tienen “múltiples y contradictorias raíces que es posible localizar en el terreno abrupto de nuestra compleja y a menudo trágica historia” (2015:84-85). Comparto con la autora la propuesta de preservar la ambivalencia, recuperando las herramientas que nos son útiles y manteniendo ciertos recaudos con lo que heredamos desde el lugar colonial. No se trata de desconocer que hay diferencias, pero sí recuperar aquello que actualmente nos ayude a imaginar. A veces se trata de corrientes con raíces diferentes, en ocasiones enfrentados entre sí. Algunos debates que en su momento parecían irreconciliables, son vistos con ojos nuevos por las que accedemos a ellos desde otro tiempo histórico. En medio de la orfandad descrita, entiendo que todos los aportes, a su modo, nutren.

La ambivalencia de los legados

Entre madres e hijas hay legado de dones en medio de expropiaciones. Hay un legado conflictivo que contiene esa experiencia subjetiva de ambivalencia entre la idealización y la devaluación vivenciada sobre la que me detuve con anterioridad. Parte del legado es un modelo que no se quiere o que se quiere superar. El problema que quiero abordar aquí es que en base a tal dificultad se ha hecho creer a las mujeres que necesitan liberarse de todo aquello recibido como don de la madre, sin embargo recuperar críticamente legados aunque no es siempre sencillo es posible y necesario.

En la cultura patriarcal hay una línea legítima de herencia, se te reconoce, se te inscribe y se te hereda un legado. ¿Qué nos legan las madres? ¿Pueden legar algo más que opresión? ¿Es posible recibir también pistas de autonomía? ¿Como las luchas feministas habilitan la reapropiación de las herencias expropiadas?

Sobre los posibles caminos abiertos de las generaciones más jóvenes frente a la lucha anterior aparece como uno de los postulados el

preferir ser huérfanas según Lidia Cirillo (2002). Para esta autora se trata de una medida tajante para no caer en un psicoanalismo o esencialismo del feminismo de la diferencia que coincide con estereotipos misóginos y patriarcales. Es decir, asocia la revalidación del orden materno como validación teórica del patriarcado desde el feminismo, y por tanto argumenta que es mejor ser huérfanas que “estar presas de la madre simbólica” (Posadas Kubissa, 2002:VII). ¿Por qué podría ser mejor ser huérfanas? ¿Qué sentido tiene reclamar una orfandad?

Las críticas de Cirillo a lo que llama psicoanalismo, es de algún modo una crítica a la preponderancia de lo simbólico del feminismo de la diferencia. Es además un cuestionamiento al uso de teoría psicoanalítica para la elaboración de un programa político, porque para la autora supone una invasión decadente de los temas psicoanalíticos en el terreno de la política. Se critica su aislamiento, se indica que se han olvidado de las mujeres reales y sus condiciones de vida, que las mujeres tienen problemas que resolver antes que incluirse en el orden simbólico materno. Posadas Kubissa al referirse a su acuerdo con Cirillo señala que debe ser un femenino “(...) en el plano de los derechos de las trabajadoras”, de lo contrario es un feminismo carente de mediación política y social, carente de “la autonomía y la fuerza de un movimiento de clase organizado” (2002:XII). Para sostener su argumento se afilia a la tradición republicana de la Ilustración y del socialismo revolucionario⁴⁵. Se trataría de recuperar para el feminismo la vía ilustrada republicana, sus reivindicaciones de igualdad y cumplimiento efectivo de los derechos formales. Para Cirillo es mejor ser huérfanas de madre pero conservar al padre de izquierda, aunque sea un padre que no reconoce a las mujeres o el refugio en la genealogía patriarcal sea una ilusión. En este sentido, de Giorgi (2018: 265) nombra como orfandad de la izquierda, a lo que sufrieron aquellas feministas que pese a dedicaron horas de estudio, a elaborar uno y otro informe bien argumentado y solventado teóricamente tuvieron que recibir todo tipo de descalificaciones y vivir un clima de hostilidad antifeminista.

⁴⁵ Lidia Cirillo formaba parte del Partito della Rifondazione Comunista italiano.

Desde un punto de vista diferente al de Lidia Cirillo, Francois Collin trabaja la necesidad de transmisión y aceptación de legados entre mujeres. Para Collin (2013) la transmisión no es un movimiento de sentido único, es un trabajo relacional, supone a alguien que transmite y alguien que recibe lo transmitido, es decir no puede funcionar por obligación, hay que desear y compartir esa herencia. Aunque afín a los linajes feministas y profundizando en el problema de la simbolización la autora indica que la relación entre mujeres debe ser pensada dentro de la categoría de lo simbólico y no de lo biológico, bajo la forma de lo público y no de lo privado. Propone que usemos el término generar en lugar de parir. Para designar tal proceso prefiere el término de afiliación al de maternidad simbólica, demasiado inscrito en el imaginario familiar. Para la autora la afiliación debería subvertir la maternidad biológica tal como ésta se ha visto delimitada en la configuración familiar tradicional. Es decir, insiste en seguir liberando a las mujeres de las metáforas familiares que son parte del lenguaje patriarcal, para establecer un parentesco de lengua en lugar de sangre o de ley.

En mi caso, recupero la producción de orfandad como un problema político y la potencia de inscribirse en linajes feministas, recuperando la línea de descendencia materna como propuesta. Cuando hay orfandad no hay herencia recibida, la orfandad es al mismo tiempo despojo, proceso de expropiación permanente, y por tanto todos los esfuerzos de desandarla suponen reapropiarse de las herencias, recuperar lo valioso de los legados como fuente de fuerza.

Construir una genealogía feminista situada y extendida

La construcción de la genealogía de las luchas feministas post dictadura en Uruguay que se presenta en este trabajo ha tenido varias etapas. A lo largo del proceso de investigación varias mujeres me recibieron en sus casas con una previa selección de materiales, desde fotos personales y notas de discursos realizados, hasta cuadernillos, libros, notas de prensa. Varias colegas universitarias, así como diversas

compañeras feministas fueron además aportando materiales que en sus investigaciones o de modo curioso iban llegando a sus manos.

El trabajo de campo se ha realizado en distintas etapas, la mayor parte de la revisión documental y las entrevistas se realizaron entre junio 2018 y setiembre 2019. Para el acceso a los distintos documentos que componen el corpus analizado se han revisado distintos archivos. No fue sencillo acceder a los materiales porque están dispersos, no todos tienen detalle de fechas o lugar de publicación, no siempre están completos. Como ha sido explicitado una y otra vez cuando se investiga sobre feminismos o sobre mujeres, las fuentes, las huellas, los documentos no son sencillos de encontrar o reconstruir. Tal como señala la historiadora Michelle Perrot (1993) cuando se trata de las mujeres las huellas están borradas y los archivos destruidos. Señala de Giorgi (2018) sobre su trabajo de investigación que los archivos personales de las feministas “estaban cuidadosamente guardados esperando ser consultados”, que es posible apreciar a través de listados de mujeres perfectamente guardados y ordenados, fechas de reuniones, notas de prensa u otros materiales que había una fuerte voluntad de no volver a pasar al anonimato como le había pasado a otras. En algunos casos quienes cuidaron la materialidad de la memoria fueron sus hijas mujeres.

Si bien se trata de mirar la década de los ochenta como epicentro, y se tomó la movilización del 8 de marzo de 1985 como referencia se amplió la mirada en un rango mayor, comprendido entre 1979-1995. Desde mediados de los años setenta aparecen algunos debates y es en el año 1979 cuando se crea Greclu, una de las primeras organizaciones específicas y relevante para el período. En 1995 se realiza la Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing que es señalada como uno de los hitos en los procesos de institucionalización del feminismo latinoamericano. En el caso uruguayo, coincide además con la primer década de recuperación democrática y el cierre del primer ciclo de gobierno de izquierda en la municipalidad de Montevideo. Se ha establecido un período de intensidad de las luchas entre 1984 y 1989, pero hay elementos a rescatar previos y posteriores.

Principalmente el material se ha obtenido de los siguientes espacios: Archivo digital *Cotidiano Mujer*, Archivo del Instituto Ciencias Políticas de la Facultad de Ciencias Sociales, Archivo Plemuu. No existe un archivo de Grecmu, pero buena parte de sus materiales se encuentran en la Biblioteca Facultad de Ciencias Sociales. La Biblioteca Nacional ha sido fundamental para el acceso al archivo de prensa. Se ha complementado la búsqueda en la Hemeroteca del Palacio Legislativo y en el sistema de Bibliotecas de la Universidad de la República. Se ha accedido al momento de la redacción a materiales digitales del reciente y en construcción Archivo Sociedades en Movimiento. Asimismo se ha accedido a través de Diana Mines a varias fotografías. Una nota particular merece el acceso al acervo de la New York Public Library, que permitió acceder a variados materiales según se detallará más adelante.

Un eje vertebral lo componen las dos revistas feministas de la época: *Cotidiano Mujer*, especialmente su Primera Época⁴⁶ y en menor medida algunos números de la Segunda Época, y *La Cacerola*⁴⁷. Se han incluido igualmente otras publicaciones como los boletines *Ser Mujer*⁴⁸ y *Plemunicandonos*⁴⁹. Se han revisado materiales específicos del suplemento *La República de las Mujeres*.

De todas las organizaciones se han revisado otro tipo de publicaciones, desde libros a folletos. En el caso de Plemuu existen varios cuadernillos que se usaban en los grupos y otros materiales pensado para talleres y actividades de formación. En el caso de Grecmu se trata de un conjunto de materiales considerable desde la Serie Documentos Ocasionales, que componen un total de 16 cuadernillos escritos desde 1984 a 1988 por autoras diversas. Asimismo hay varios libros que registran la experiencia desde las organizaciones, textos escritos varios años después y algunos registros de participaciones en conferencias.

⁴⁶ De Año I, N° 1 (septiembre 1985) a Año 4, N° 33 (junio 1989).

⁴⁷ De Año 1, N° 1 (abril 1984) a Año 5, N°8 (diciembre 1988).

⁴⁸ De Año 1, N° 1 (1983) a Año 3, N° 4 (1985).

⁴⁹ De Año 1, N° 1 (octubre 1985) a N° 11 (noviembre 1988).

Se incluyen algunos folletos de divulgación de actividades. Finalmente existe un pequeño acervo audiovisual compuesto por videos de Plemuu y un pequeño audiovisual de la feminista española Lola Luna.

El archivo se completa con la colección completa del Servicio de Documentación Mujer, que recoge recortes la prensa general del momento. Se trata de una compilación periódica realizada en conjunto por Plemuu y Notas⁵⁰. El período del mismo va desde setiembre de 1986 a mayo de 1988. Se podía adquirir en cualquiera de los locales de ambas organizaciones, salía con frecuencia quincenal. Realizaba una revisión de toda la prensa nacional⁵¹, tanto de diarios como de revistas, y presentaba de manera indexada todos los títulos de dichos medios gráficos que habían abordado temas sobre mujeres o feminismos. Esto sumó un total de 2298 notas indexadas muy diversas, publicadas en medios de prensa heterogéneos. Se incluía un registro detallado de todos los títulos de notas sobre mujeres y feminismos en sentido amplio, presentado a través de un índice temático (aborto, sindicalismo, sexualidad, educación, literatura, derechos humanos, etc). Se incluía la reproducción fotocopiada de las notas mas relevantes de la quincena. Finalmente se incluía una lista bibliográfica de los materiales que podían encontrarse en las bibliotecas de ambas organizaciones. Dicho material permite acceder a una visión panorámica de los temas tratados en el momento, a la vez que evidenciar que el movimiento de mujeres y feminismos no pasó inadvertido. Fue posible evidenciar en esos materiales la capilaridad del movimiento, acceder a pistas de conflictos sindicales protagonizados por mujeres u otros datos a explorar como el aumento del índice de divorcios.

⁵⁰ Noticias y Acción Social era un Centro de Documentación e información, organización sin fines de lucro por la democratización de la información en América Latina, en vínculo con distintos movimientos sociales. A partir de mayo de 1988 ya no se realiza en colaboración con Notas y pasa a llamarse Servicio Prensa Mujer, estando a cargo de Plemuu.

⁵¹ Las fuentes consultadas eran (a) Diarios: *El Día, La Hora, La Mañana, El País, Ultimas Noticias*; (b) Semanarios y revistas: *Aquí, Alternativa Socialista, Las Bases, Brecha, Búsqueda, Cotidiano Mujer, Cuadernos de Marcha, La Democracia, Jaque, La Juventud, La Semana, Medio Mundo, Mate Amargo, Opinión, El Popular, Relaciones, Revista Punta del Este y Zeta*.

Tanto en el archivo de Plemuu o en la Biblioteca Nacional solo fue posible acceder a un par de ejemplares y la colección completa de este material se encuentra en la New York Public Library (NYPL) donde pude consultar el total de la colección⁵². El hecho de que la colección completa de estos materiales se encuentren en la NYPL da cuenta de la dimensión colonial en la producción de conocimiento, que si bien no desarrollaremos aquí, vale la pena mencionar. Es decir, sucede con este archivo lo mismo que con valiosos materiales de la historia y los procesos sociales en América Latina que se almacenan en Universidades o Museos de Estados Unidos o Europa.

Por otra parte se han realizado doce entrevistas a mujeres participantes de distintas organizaciones: Aupfirh, Mysu, *Cotidiano Mujer*, Grecmu, Plemuu, Casa Maria Abella. Los documentos, ofrecen una lectura ordenada pero limitada por eso vale la pena complementar con las narraciones personales, en tanto estas abren fisuras, contrastan con lo que dice la letra impresa y aportan novedades (Oberti, 2010).

Es importante señalar que se han prestado especial atención a revisar fotos y otros materiales gráficos y en a lo largo del texto se han incluido imágenes diversas, desde fotografías o portadas de revistas y libros, porque las mismas allí también se condensan sentidos y a través de ellas se rebela algo de lo borrado (Rivera Cusicanqui, 2015).

Un aspecto relevante es que varias de estas organizaciones tuvieron multiplicación en distintas ciudades del país y no solo en la capital, pero las entrevistas se realizaron a residentes en Montevideo. En las mismas he buscado consultar sobre las actividades de otros lugares y se ha revisado en los materiales información de lo sucedido en otras ciudades, pero sin duda se trata de un primer acercamiento que merecería en otro trabajo ser explorado cabalmente. La lista de entrevistas posibles en Montevideo e interior es inmensa, y queda abierta para futuras profundizaciones de esta investigación.

⁵² De N°1 (19 de setiembre a 2 de octubre 1986) al N°38 (16 al 31 de mayo de 1988). El material está disponible en tal biblioteca desde enero de 1994 y se detalla en el mismo que a partir de recibir un número es la biblioteca la que pide el resto de la colección. No fue posible encontrar la información detallada de cómo llegó el primer ejemplar.

Finalmente quisiera incluir una breve nota respecto al uso del material a lo largo del texto. Coincido con Lerner (1990) en que nos hemos enfrentado una y otra vez con el problema de gastar más energías en polemizar con el discurso patriarcal, en vez de seguir las pistas del lo que ya han dicho nuestras antecesoras. Recibimos mucho menos de lo que fue hecho, dicho, registrado, por eso cada recuperación del legado de lucha se vuelve un material invaluable y fuertemente apreciado. En tal sentido además de recuperar teoría feminista, las palabras escritas en revistas y folletos han sido fuente de inspiración. Son palabras prestadas intergeneracionalmente que quiero recuperar especialmente, por lo que además del análisis general y de las categorías por mi propuestas en la tesis, he procurado recuperar sus propias palabras tanto como ha sido posible no solo a lo largo del texto, sino en títulos de capítulos y apartados.

CAPÍTULO II

Las mujeres no solo queremos dar vida, queremos cambiarla

La capilaridad del movimiento de mujeres

El 8 de marzo de 1985, a pocos días de la asunción del nuevo presidente electo las mujeres se movilizaron en Montevideo. La convocatoria incluía la consigna “*Las mujeres no solo queremos dar vida, queremos cambiarla*”. La apuesta por cambiar la vida fue incluida en la proclama de ese año⁵³, que además cerraba diciendo “*Hemos dicho que queremos cambiar la vida y hoy llamamos a todas las mujeres del País a integrarse a esta hermosa y noble tarea*”. En la proclama también se ubican como parte de una larga historia de la lucha de las mujeres desde las obreras de Nueva York, recuperan la tradición de la lucha en las calles del movimiento popular y señalan ser herederas y continuadoras de la luchas de otras mujeres que “*la historia injustamente no recoge*”.

La década del ochenta fue un tiempo fértil para las mujeres, en tanto habilitó un ensanchamiento de la disposición de sí (Menéndez, 2018a y b), no solo para las que en ese momento se asumieron como feministas. En esos años hubo una resignificación de la democracia a nivel general, pero fueron las mujeres en diversos espacios las que le pusieron palabras a esa otra forma de concebir la nueva etapa del país: “*Democracia en el país y en las casas*”. Esta consigna de las feministas chilenas durante la dictadura de Pinochet, rápidamente circuló —incluso con algunas variantes— por el resto del Cono Sur⁵⁴, haciendo eco en Uruguay.

⁵³ En la proclama se incluye una mínima variación en la frase: “Porque las mujeres no solo queremos dar la vida, queremos cambiar la vida”.

⁵⁴ Esta circulación se da en el marco del resurgir del movimiento de mujeres y los feminismos en toda la región del cono sur. En Chile, aparece desde la defensa de los derechos humanos, con ollas populares y otras medidas contra la “carestía económica”.

No se trataba de un reclamo sectorial, es decir que se restringiera a demandas como mujeres, sino que contenía un horizonte democrático general, tomando su experiencia como punto de partida. Se atrevieron a cuestionar no solo el autoritarismo cívico-militar de la dictadura, sino todas las jerarquías. En las casas, en los sindicatos, en los barrios, en el deporte, en el arte, lograron tensar la supuesta condición de igualdad entre mujeres y hombres que conformaba el imaginario democrático y político previo, y que no parecía ser discutido por los varones en medio de la restauración de la institucionalidad.

Pueden rastrearse variadas prácticas políticas y gestos de rebeldía en mujeres diversas, más allá de que la autonominación como feministas fuera elegida por muy pocas en esos años. De modo que me propongo seguir las pistas del alcance práctico de las luchas, tal como fue mencionado en el capítulo anterior con el propósito de dar cuenta de los efectos del debate feminista, a la par que rastrear desde dónde este debate fue posible y se sostuvo. Es decir, mirar el desborde de las luchas de las mujeres en general, afirmando que más allá de lo reducido de los espacios feministas en sentido estricto se trató de un tiempo con una densa capilaridad de lo que se conoce como el movimiento de mujeres, es decir un entramado de mujeres en lucha en los ámbitos más diversos e insólitos.

Al mismo tiempo, me interesa especificar que el período que va desde el año 1984 al 1989 es el momento más denso de la lucha en términos organizativos y de debate. Unos años antes, ya se estaban

Se crea la organización de Mujeres de Chile (Mudechi) en 1983 y otras organizaciones que realizaban talleres sobre trabajo doméstico, maternidad, violencia, democratización de la vida familiar, de la escuela, del país. Varias de las grandes manifestaciones que marcaron la reapertura democrática fueron organizadas por mujeres (Tessada Sepúlveda, 2013). En Argentina fue precisamente un grupo de mujeres el que enfrentó con mayor contundencia el terrorismo estatal, politizando un lugar reservado como cautiverio: las Madres de Plaza de Mayo. Desde los inicios de la década del 80 se fundaron agrupaciones nuevas, se realizaron demandas específicas como salario para el trabajo doméstico, patria potestad, divorcio a petición de cualquiera de las partes y anticoncepción. También hubo prácticas de autoconciencia. Se creó la "Multisectorial de Mujeres" (Taducci y Rifkin, 2010) y se iniciaron los Encuentros de Mujeres. En Brasil hubo numerosos grupos de mujeres que participaron de la campaña por amnistía y en esos años los feminismos negros y lesbianos cobraban fuerza en dicho país (Andersen Sarti, 2005).

creando ciertas organizaciones y en 1984 hay varios momentos de aparición en el espacio público. La trama organizativa se densifica a partir del año 1985. De igual modo la mayor parte de las publicaciones de las organizaciones como documentos de trabajo, ponencias, cuadernillos se concentran en el mismo período. En medio de estos años intensos no solo crece la organización de las mujeres en sentido explícito, sino que se registran por ejemplo varios conflictos sindicales protagonizados por mujeres y aumentan los divorcios, es decir la estructuración patriarcal de la vida social estaba siendo cuestionada. Finalmente, es a partir del año 1989, junto a la pérdida del referéndum por el *voto verde*⁵⁵ y luego con las elecciones en las que el Frente Amplio gana la Intendencia de Montevideo, que se evidencia el cierre de este ciclo. Tal momento de tensión y desgaste será abordado en el último capítulo.

Este segundo capítulo incluye dos apartados y en el mismo se incluye mayormente los hallazgos relativos a la pregunta sobre quienes eran las mujeres en lucha en esos años, por qué luchaban y cómo lo hacían. En la primer parte sigo las pistas de la consigna “Democracia en el país y en la casa” para dar cuenta de la vida en los años de dictadura y detenerme en la experiencias de las ex-presas y las exiliadas. Al mismo tiempo realizo un recorrido por el modo en que las mujeres se van organizando y doy cuenta de la trama capilar que sostenía y hacía posible la lucha feminista desplegada. El segundo apartado aborda la lucha contra el autoritarismo desde la propuesta de las amas de casa y su metodología “a partir de nosotras mismas”. Desde su propuesta de trabajo en grupos exclusivamente de mujeres, así como en sus intentos de establecer coordinaciones nacionales pueden seguirse las pistas de los esbozos de darse una forma organizativa propia.

⁵⁵ Se conoce como *voto verde* a la lucha que tuvo como propósito derogar la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado, que ampara a los militares y policías que cometieron delitos de lesa humanidad bajo el régimen dictatorial. Se realizó para ello una juntada de firmas que habilitó la realización de un referéndum, en el que la papeleta verde significaba votar a favor de la derogación de la ley y la papeleta amarilla mantenerla. El resultado fue *voto verde* 42,42% de los votos y *voto amarillo* 55,4% de los votos (Caetano y Rilla, 1987:8).

Democracia en el país y en la casa

*Tengo ganas de salir a la calle con carteles y encontrarme
a las multitudes para cambiar la vida*

Julietta Kirkwood

El Cono Sur fueron las mujeres las que ampliaron el debate de lo que se entendía por autoritarismo y las que amplían la denuncia a todos los espacios de jerarquía patriarcal, más allá de las dictaduras cívico-militares. Particularmente fueron los aportes de Julieta Kirkwood y Margarita Pisano⁵⁶ desde su militancia feminista las que cristalizaron desde sus palabras un sentido que estaba siendo desplegado: la democracia liberal no alcanzará, se necesita democracia en todas partes. “Democracia en el país y en la casa” aparece escrito en el “Manifiesto Feminista: demandas feministas a la democracia” publicado en 1983 y se volvió rápidamente lema de las movilizaciones en la calle en Chile⁵⁷.

El movimiento de mujeres de esos años, supuso un gran “ensayo político” (Kirkwood, 1986 y 2017) que amplió la noción de autoritarismo más allá de las dictaduras para incluirlo como parte de

⁵⁶ Margarita Pisano y Julieta Kirkwood eran amigas, habían compartido espacios en el Círculo de Estudios de la Mujer. En esos años realizaban talleres en los barrios para problematizar la ciudad desde su lugar de mujeres. Junto a otras desde estos espacios no solo lograban escabullirse de la represión para hablar de sexualidad, de la historia de las mujeres y de cómo habían vivido estos años de terror sino que juntas lograron empezar a denunciar públicamente las torturas y comenzaron a rearmar el movimiento feminista en Chile. Julieta Kirkwood era socióloga y politóloga, fue investigadora de Flacso y se volvió una de las mayores referentes del feminismo chileno y de los debates feministas sobre la democracia. Fallece en 1985. Margarita Pisano es arquitecta y militante feminista en Chile. Fue creadora de Casa de la Mujer y luego de La Morada. Integrante de “Las cómplices” y referente del feminismo autónomo en los años noventa.

⁵⁷ Si bien “en el país y en las casas” fue una consigna que tomaron todas, el Manifiesto en sí mismo expresaba más el discurso de lo que en Chile se llamaba como las “feministas”, no así el de las “políticas”, es decir, las que estaban en estructuras político-partidarias. Una de las diferencias ya existentes y que serán retomados en los debates de los años 90, es sobre el énfasis o las prioridades de la lucha que se expresaba en el juego de las consignas “No hay democracia sin feminismo” y “No hay feminismo sin democracia” (Kirkwood, 1986). A nivel general, para las “feministas” el énfasis era que no había democracia posible si no se resolvía el autoritarismo también a nivel privado y para las “políticas”, la urgencia era terminar el régimen pinochetista y luego luchar por las reivindicaciones de las mujeres.

la estructura patriarcal en las casas, reflejando que hay oprimidos que oprimen y que la familia proletaria se parece demasiado a la burguesa (Kirkwood, 1986:39). Señalan con agudeza y desde su experiencia las continuidades autoritarias y al mismo tiempo afirman que en el caso de las mujeres es vital resistir a la figura de autoridad masculina. Tal como señaló Kirkwood (1986) el feminismo es en sí mismo la negación de cualquier autoritarismo.

Democracia en el país y en las casas, fue la consigna general del contexto regional y fue también usada en Uruguay. Aquí también fue un sentido insistente el luchar contra todos los autoritarismos. Resulta interesante en la consigna el doble juego de rechazar y afirmar, de decir basta y a la vez de indicar lo que se desea, se imagina. Al mismo tiempo, decir "contra todo autoritarismo", tiende hilos de la política patriarcal más allá del formato democrático, porque mira todos los espacios de organización social y no solo la institucionalidad política.

En las páginas que siguen se desarrollará brevemente el contexto dictatorial y el momento de transición democrática, realizando un pasaje breve pero no por ello menos importante sobre dos experiencias que fueron marcas en la trayectoria de las mujeres uruguayas: la cárcel y el exilio, para detenerme posteriormente en las experiencias organizativas de las mujeres en distintos espacios.

Vivir en dictadura

Los procesos de resistencia al terrorismo estatal y la urgencia por la recuperación de la democracia institucional para frenar la máquina de tortura, desaparición y muerte, son parte de la historia común del Cono Sur. Las últimas dictaduras cívico-militares son muy cercanas en tiempo y características en Argentina (1976-1983), Chile (1973-1990) y Uruguay (1973-1985). Brasil también comparte buena parte de los rasgos aunque su proceso se inició casi una década antes (1964-1985). En América Latina toda, son años en los que se da inicio al proceso de liberalización de la economía que se consolidará en los años noventa (Quijano, 2004). Las dictaduras más allá de sus particularidades en

cada país, tuvieron una suerte de carácter refundacional, con Chile como primera experiencia sistemática del neoliberalismo (Sala de Touron, 2017).

Desde la mitad de la década del cincuenta, la economía uruguaya había iniciado un viraje económico signado por el cambio en el patrón de acumulación del sistema capitalista, desencadenando una crisis social y política muy fuerte. Es en este contexto de los años sesenta en que se sitúa el ciclo de lucha que se conoce como ciclo socialista y anti-imperialista y que culmina con la brutal represión de la mano del terrorismo estatal (Falero, 2008). La dictadura corta de forma abrupta el ciclo de lucha de los años sesenta, marcado por las crecientes movilizaciones populares y un proceso de fortalecimiento político y de iniciativa programática a nivel de las organizaciones sociales. En 1964 se realizó el Congreso del Pueblo. Dos años después, se creó la Convención Nacional de Trabajadores (Cnt) constituyéndose en una herramienta de articulación fundamental para el movimiento sindical. En 1971, se fundó el Frente Amplio (FA), que en ese momento se convirtió en la expresión político partidaria que recogía las propuestas de estos sectores organizados.

Las acciones represivas de parte del Estado se incrementaron a partir de 1968⁵⁸ hasta potenciarse con el golpe de Estado del 27 de junio de 1973. La primera acción de resistencia al golpe, fue una huelga general que se sostuvo hasta el 9 de julio de ese mismo año. La situación de las organizaciones sociales se tornó a partir de allí cada vez más compleja. Se proscribieron los partidos políticos, se ilegalizó la Cnt y la Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay (Feuu) y muchas personas fueron encarceladas o exiliadas⁵⁹. La detención

⁵⁸ En 1966 en las elecciones nacionales se aprueba una reforma constitucional que disuelve el régimen presidencialista colegiado y reinstala el sistema presidencial. Es electo Óscar Gestido, del Partido Colorado, pero fue a pocos meses reemplazado por Jorge Pacheco Areco quien a partir de 1968 comienza a implementar medidas prontas de seguridad en supuesta respuesta a la insurgencia guerrillera y en el marco de una lucha obrera amplia que sostenía huelgas en todos los sectores.

⁵⁹ Los primeros años, la represión fue dura y las posibilidades organizativas demasiado riesgosas. En el caso de la Federación Uruguaya de Cooperativismo de Vivienda por

prolongada fue el principal método represivo, junto con las prácticas de tortura, especialmente en los primeros años, aunque se registraron durante todo el período dictatorial. A nivel general, hubo detenciones forzadas permanentes⁶⁰ y el encarcelamiento prolongado de integrantes de organizaciones fue el mecanismo represivo más usado. Existen en Uruguay 172 casos de personas detenidas-desaparecidas, que fueron secuestradas por las fuerzas represivas y de las que no se supo nunca más ni se ha podido encontrar sus cuerpos⁶¹.

A la situación de ruptura institucional y represión, se sumaron las transformaciones operadas en el país en el plano económico. Hasta 1976 hubo una fuerte reestructuración económica, acorde al esquema neoliberal que se evidenció en el descenso de 56% del salario real entre 1970 y 1980 y en la reducción de gasto estatal en salud o educación (Johnson, 2000). Las familias fueron adoptando estrategias y en ello hubo muchos cambios para muchas mujeres que por ejemplo entraron al mercado de trabajo asalariado. Su papel fue central para la economía familiar, pero bajo diversas dificultades en el plano laboral, como ser incorporadas inicialmente a los trabajos menos calificados

Ayuda Mutua (Fucvam), organización que tuvo mucha incidencia política en el país, inicialmente no fue considerada peligrosa por el régimen, hasta que detectaron que era un actor clave en el entramado de las resistencias a la dictadura y sus dirigentes también fueron perseguidos. No obstante, los salones comunales de esas mismas cooperativas de vivienda, fueron los que permitieron —bajo excusas de cumpleaños, actividades culturales o las asambleas previstas por sus estatutos— realizar encuentros y reuniones clandestinas para accionar contra el régimen.

⁶⁰ Vale recordar que aunque en el cono sur el dispositivo de desaparición forzada está ligado a las dictaduras cívico-militares, se trata de un dispositivo que en América Latina supone una de las prácticas fundamentales del poder colonial (Paley, 2018). La desaparición de cuerpos indígenas fue parte de un primer momento de acumulación originaria que se re actualiza en la avanzada liberal de modo distinto y al mismo tiempo señalando la continuidad de la violencia colonial.

⁶¹ En las investigaciones recientes al revisar fuentes oficiales disponibles existen errores, contradicciones, repeticiones y duplicados en las detenciones registradas. El listado general de presos y presas políticos que se ha reconstruido es de 5.925 personas (Rico, 2008b:66), aunque por lo ya mencionado no se considera un listado definitivo. Si se consideran las personas no registradas, se estima en 25.000. Las personas detenidas-desaparecidas son 172, incluidas 3 menores de edad (Rico, 2008a:69). Los datos son claramente menores en términos absolutos si se lo compara con Argentina o Chile, pero son significativos en relación a una población de poco más de 3.000.000 de personas.

y peor remunerados. Muchas se incorporaron al sector de la industria textil que tradicionalmente había estado asociado a trabajadoras mujeres. Algunas autoras señalan que las empresas contratistas las ocupaban como trabajadoras porque se suponía que tenían menos trayectoria organizativa a nivel sindical (Johnson, 2000; Sapriza 2003). Hacia finales de la década cuando se profundiza la recesión las mujeres son las primeras en ser despedidas. En 1981 el 61% de desocupades eran mujeres (Prates y Rodríguez Villamil, 1985).

El inicio de la década marca ya los primeros pasos de la transición a la democracia institucional. Uno de los elementos claves que permiten identificar la pérdida de poder del gobierno de facto, fue el resultado del plebiscito para reformar la constitución, promovido por la misma dictadura e inspirado en la experiencia chilena. Pese a la abrumante campaña oficial por el sí, la trama invisible tejida en los años anteriores, que sostuvo espacios de encuentro pese a la represión tiene un primer momento de visibilidad con el resultado final de un rechazo a la continuidad del régimen dictatorial⁶². En 1983 se realiza el acto del 1º de Mayo convocado por el reciente Plenario Intersindical de Trabajadores (Pit) con una participación multitudinaria y en setiembre la Asociación Social y Cultural de Estudiantes de la Enseñanza Pública (Asceep)⁶³ realiza la marcha de la Semana del Estudiante. En ese mismo período, se crea la Intersocial, que reunía a la Asceep, el Pit, Fucvam y el Servicio de Paz y Justicia (Serpaj) y posteriormente la Intersectorial, integrada por los partidos políticos y el conjunto de la Intersocial (González, 2013). Desde la Intersocial se coordinó el plan de demandas hacia la nueva institucionalidad política mediante la Concertación Nacional

⁶² Se trata del plebiscito realizado el 30 de noviembre de 1980 con el fin de reformar la Constitución de 1967 y consolidar el régimen militar. Se podía votar SÍ o NO a tal propuesta y evidentemente hubo una fuerte campaña oficial a favor del SÍ bajo el lema de mantener la paz, pero sin detallar el tipo de reformas que suponía. Pese a la poca información, un 57, 2 % del electorado se pronunció por el NO y tal reforma constitucional no fue aprobada.

⁶³ Asceep y Pit fueron las nuevas reorganizaciones del movimiento estudiantil y sindical, para sortear la proscripción de la dictadura de la Feuu y la Cnt respectivamente. A partir de allí se nombra Asceep-Feuu y Pit-Cnt.

Programática (Conapro). En 1986 se dará un nuevo momento clave de articulación en torno al llamado *voto verde*. Inmediatamente luego de que el parlamento aprobó la Ley de Caducidad de la pretensión Punitiva del Estado, la organización Madres y familiares de detenidos y desaparecidos uruguayos inició una campaña para anular la ley a través del mecanismo del referéndum y fueron precisamente tres mujeres —Elisa Dellepiane de Michelini, Matilde Rodríguez de Gutiérrez Ruiz y María Esther Gatti de Islas— las que presidieron la Comisión Nacional pro Referéndum (Cnpro-R) y organizaron la tarea.

Más allá de estas referencias explícitas, no solo en las agrupaciones de Derechos Humanos, sino que en todas las organizaciones antes mencionadas había mujeres, aunque no se las reconozca o no se les haya sacado fotos individuales como bien lo narra María Julia Alcoba (2014), obrera textil, en su texto “Y las mujeres, ¿dónde estaban?”. Tal cómo fue señalado en el Capítulo Uno, esta no es una pregunta ingenua si se considera que en la memoria colectiva y en los estudios sobre movimientos sociales uruguayos no suelen aparecer menciones explícitas a los aportes feministas ni a las luchas de las mujeres. La provocación de esta obrera y su pregunta, insisten.

De la reja para adentro, nosotras⁶⁴

La cárcel de mujeres no es en sí misma un espacio de organización feminista, pero la experiencia de la cárcel compone parte del escenario en el que las luchas feministas se dieron y “marca un hito en la historia del feminismo uruguayo” (Trías, 1986: 7). Por una parte, compone la trayectoria vital de algunas referentes, por otra, es una marca de las mujeres en lucha en general, no solo a las que vivieron la prisión política, sino todas aquellas que desde fuera dieron sostén para que

⁶⁴ Se trata de una frase que la directora uruguaya de cine Manane Rodríguez atribuye a Ivonne Trías en varias entrevistas sobre su película *Migas de pan* (2016). La frase original de Ivonne Trías a la que hace referencia es la siguiente“(...) Ellos afuera, nosotras adentro, separados por la reja. De la reja para acá todo es asunto nuestro, y solo nuestro, fue la primera y bienaventurada decisión estratégica “. Trías, Ivonne. *De este lado de la reja. Brecha*, 4 de julio de 2003.

esos años fueran menos duros. Unos de los primeros textos al respecto lo señalaba así:

La cárcel como experiencia, como hecho nacional, tocó a más gente de la que encerró. Hay que tener presente para responder a la cuestión de si la cárcel fue una experiencia feminista o no que involucró a una población femenina mucho mayor que el número de presas. Todas esas mujeres que protagonizaron durante tantos años un papel distinto al tradicional, participando activamente en la lucha por la dignidad, por la vida, por la justicia, construyeron algo muy importante: la clase que permitió elaborar las respuestas que hoy aparecen con más claridad (Trías, 1986: 7).

Como señala Sapriza (2009), el movimiento de mujeres que emergió en la transición a la democracia tiene uno de sus antecedentes en la lucha de las mujeres en la década previa y en sus acciones de resistencia al terrorismo de Estado, que buscaba reforzar los mandatos de género para todas. Se emplearon mecanismos mucho más “sutiles” que la represión dura y llana para “recordarle” a la mujer cuál era su “verdadero lugar” (Brazuna, 2010). En particular, la cárcel fue un modo más drástico de restablecer el orden patriarcal para las mujeres que habían osado salir de sus casas para tener militancia social y política. Allí se les recordaba de manera más dura el modelo reaccionario de familia que debían haber cumplido, es decir ser madre y esposa dedicada al hogar. Para los militares, las mujeres en sí eran doblemente transgresoras, por mujeres y por subversivas (de Giorgi, 2018). Las presas embarazadas significaban un desacomodo mayor, no solo por militantes mujeres sino por haber tenido hijos en ese momento (Jorge, 2010). Algunas mujeres fueron secuestradas por la actividad de sus maridos, compañeros o hijos para obtener información y a nivel general eran responsabilizadas por los “malos caminos” y desvíos de sus hijos y demás parientes (File, 1997 citado en Jelin, 2002).

Muchas de las mujeres que devienen feministas en los ochenta habían transitado anteriormente por la experiencia carcelaria, en la que se dieron procesos de reflexión sobre los mandatos femeninos. Ingresaron como militantes presas y salieron de la cárcel como militantes presas y mujeres. Una serie de prácticas y consideraciones

evidenciaron que la experiencia de las mujeres no era la misma que la de los hombres (de Giorgi, 2018). Particularmente la práctica reiterada de la tortura se encarnizó con su cuerpo de mujer. Si bien la represión fue para todos y todas, hubo mecanismos distintos para las mujeres. Los interrogatorios buscaron especialmente que se sintieran solas, desprotegidas y aisladas. Además, usaron su condición de madres para presionarlas⁶⁵.

Se estima que cerca de novecientas mujeres fueron detenidas y procesadas durante la dictadura (Alonso, 2016: 53). Tal como fue señalado las detenciones comenzaron desde mediados de los años sesenta, y con las medidas prontas de seguridad de 1968 la cantidad de presas y presos políticos creció exponencialmente. En abril de 1972, un año antes del golpe de Estado se había declarado el Estado de Guerra Interno, suponiendo otro gran momento de detenciones masivas (Alonso, 2016). En el caso de las mujeres fueron inicialmente procesadas por la Justicia Civil y en los primeros momentos fueron a la Cárcel de Mujeres de Montevideo, conocida como la cárcel de Cabildo, que estaba gestionada por la congregación Nuestra Señora de la Caridad⁶⁶.

Aunque suele nombrarse la fuga de los Tupamaros del Penal de Punta Carretas en 1972, fue en Cabildo que se da la primer fuga de presas políticas, curiosamente un 8 de marzo de 1970⁶⁷. En consonancia con el aumento del control y la represión, y una vez que se produjo la fuga la cárcel deja de estar en mano de las monjas y pasa a ser vigilada por funcionarios policiales, pero siguió siendo el principal lugar de

⁶⁵ La tortura a las mujeres incluía violencia sexual, al mismo tiempo que para los hombres, la tortura también implicaba un acto de “feminización” de sus cuerpos por parte de los torturadores. También incluía modos particulares de violencia sexual. A nivel general, la masculinidad de los torturadores se afirmaba en su poder absoluto para producir dolor y sufrimiento, para reducir a la otra persona en una víctima pasiva (Jelin, 2002), como un cuerpo a ser penetrado” (Franco, 1992: 107 citado por Jelin, 2002).

⁶⁶ La mayoría de las cárceles de mujeres en América Latina en esos años estaban a cargo de congregaciones religiosas. Otro ejemplo de fuga de mujeres es la acontecida en Córdoba, Argentina, en la cárcel de Buen Pastor. Puede verse el documental “Buen Pastor. Una fuga de mujeres” de Matías Herrera y Lucía Torres (2010).

⁶⁷ Se denominó “Operación Paloma”, fue realizada principalmente por mujeres de MLN-Tupamaros y permitió la fuga de 13 mujeres.

reclusión de mujeres hasta 1977. Hubo además presas políticas en la escuela de Nurses Carlos Nery y las menores de edad estuvieron en el Consejo del Niño (Jorge, 2010). Desde 1971, la policía dejó de ser el órgano represivo que realizaba las detenciones, y las mismas pasaron a estar a cargo de las Fuerzas Conjuntas⁶⁸. Sus cuarteles que se llamaban cárceles transitorias⁶⁹.

Las presas del interior del país estuvieron en el Establecimiento Militar de Reclusión N° 3 en Paso de los Toros y hubo cárceles políticas especiales que se habilitaron en esos años para las presas políticas y sus hijos nacidos en cautiverio entre 1972 y 1974. En 1974 separan a las mujeres de sus hijos y a partir de 1976 las trasladan a todas a Punta de Rieles. Es en esta cárcel dónde estuvieron detenidas las mujeres durante un tiempo prolongado, la mayoría incluso hasta marzo de 1985⁷⁰.

Para aquellas que estuvieron presas, supuso años de estar solo entre mujeres, aunque de manera forzada. La cárcel fue un pasaje abrupto del mundo mixto y supuestamente igualitario a uno solo de

⁶⁸ Se denominó como Fuerzas Conjuntas a la coordinación de las Fuerzas Armadas (Ejército, Armada y Fuerza Aérea) y la Policía, este organismo de coordinación fue central en la operativa represiva del terrorismo estatal.

⁶⁹ En 1972 se improvisaron lugares por la gran cantidad de presos. Los cuarteles en los que estuvieron las presas por tiempos breves fueron: Cuartel de Colonia, Cuartel de Durazno, Cuartel de Infantería N° 2, 3 y 13, Cuartel de Caballería N°4 y N° 9, Cuartel de Artillería N°5. en dependencias de Fusileros Navales —Fusna— estaban las detenidas que habían sido capturadas por la Marina (Alonso, 2016; Jorge, 2010).

⁷⁰ Algunas son detenidas con sus hijos, otros niños ingresaron luego a pedido de las madre. Huno bebés nacidos en cautiverio. Mayormente estuvieron en la enfermería del Regimiento de Caballería N°1 Blandengues de Artigas (conocido como "Blandengues") y una parte del edificio del Instituto Militar de Estudios Superiores (IMES) a partir de 1973. Aunque a partir de ese año ingresa la Policía Militar Femenina que fue preparada especialmente para el trato degradante con las presas y empiezan a ser más seguidas las requisas y aumenta el maltrato, de estos espacios hay relatos del ejercicio de la maternidad en condiciones de cautiverio y hacinamiento. Había un cuidado especial por la higiene dentro de lo posible, pero las enfermedades de bebés y niños pequeños se contagiaban fácilmente y la atención sanitaria era insuficiente. Con la ayuda de familiares recibían ropa para los bebés y algunos alimentos. Hay relatos del esfuerzo por acompañarse, organizarse, cuidarse afectivamente, aunque hubiera conflictos. Señalan el maternaje colectivo (incluso amamantamiento de otros bebés). Aunque estaban al tanto de las condiciones eran adversas para los hijos, para todas primaba el hecho de que estuvieran los primeros años de su desarrollo con ellas, de que esto se lograra por el mayor tiempo posible (Jorge, 2010).

mujeres. Afirma de Giorgi (2018) que estar juntas y acompañarse fue crucial para sostenerse en esas condiciones, les permitió no quedar absolutamente excluidas del mundo y en especial no volverse locas.

Salvo el calabozo como espacio para castigo, las celdas eran colectivas. Las mujeres se hacían cargo de la limpieza y la cocina por turnos. Tenían equipos de cocina y lavado, ponían en común todo lo que recibían para que la que no recibía o era sancionada accediera a lo mismo. Buscaban hacer muestras de teatro, leer, hacer juguetes para les hijes que estaban con ellas o que vendrían en las visitas. Las decisiones de militares y carceleras las iban reubicando para crear enemistad y tensiones. Persistentemente, las carceleras intentaban evitar el diálogo entre las reclusas, quienes de manera insistentemente inventaban modos de comunicarse. En esos años de cárcel, la canción “Palabras para Julia”⁷¹ era entonada en los pabellones, en particular a las compañeras que volvían de la tortura o el calabozo, para que supieran que no estaban solas, para acompañar dolor con dolor, aunque se sintieran “acorraladas, perdidas, solas”. La canción susurrada, quien sabe cantada desde que fuerzas, conectaba con la pulsión de vida, una vida que será nuevamente bella y tendrá amigos y amores⁷².

La trama que sostenía desde afuera tuvo redes formales e informales. Hubo un comité de familiares, creado en 1969 y compuesto inicialmente por unas 10 o 12 familias (Jorge, 2010). Casi todas la presas obtuvieron apoyo de sus familias directas, quienes tendieron puentes desde afuera, para acompañarlas a todas, es decir no solo cada quien a su hija, sino que especialmente se preocupaban por las que no recibían apoyo familiar porque estaban lejos o con mayores dificultades económicas. Las redes de apoyo fueron básicamente madres, esposas

⁷¹ Se trata de un poema de José Agustín Goytisolo, musicalizado por Paco Ibáñez, en el disco *Paco Ibáñez 3* de 1969. Fue posteriormente musicalizado y cantado en otros ritmos y por otras artistas y bandas, popularizada en los años de resistencia a las dictaduras. Fue cantada, por ejemplo, en la retirada de la murga Falta y resto del año 1982.

⁷² El relato sobre el canto puede leerse en *Mi habitación mi celda* (Garrido y Celiberti, 1990:43) o puede verse en escenas de la película *Migas de pan* (Rodríguez, 2016).

o compañeras e hijas de desaparecidas/os y presas/os (Sapriza, 2009).

En el tejido que sostuvo a las mujeres presas desde afuera estaban también otras mujeres como las abuelas, hermanas o tías, que hacían ese esfuerzo por acompañar las decisiones de sus hijas, desde el dolor compartido se escribían cartas:

No dormí en toda esa primera noche que mi hija estuvo presa, porque me dije: Si no duermo, la acompaño (Jorge, 2010: 51).

Espero que como madre, pueda entender y comprender estos casos, que sin quererlos y esperarlos a veces nos caen encima. En estos momentos nuestras chicas necesitan de todo nuestro amor. Admiro a esa juventud tan valiente y lo menos que podemos hacer por ella es acompañarla con nuestra comprensión y cariño (Ídem, 56).

En muchos casos las familias se hicieron cargo de niños cuyo padre y/o madre estaba presa. Entre las tareas más recurrentes y pesadas, estaba coordinar las visitas y hacerles llegar comida y otros insumos a las presas. El armado y envío de paquetes suponía conseguir dinero, armarlos con etiquetas que indicaban producto y peso con exactitud, llevarlos y esperar largas colas, soportar que a veces rechazaran parte de los productos por mínimos errores, o no saber que las presas estaban castigadas y no recibirían lo conseguido. Por otra parte estaba la redacción y entrega de cartas, permanentemente revisadas y censuradas a criterio de los militares. Las visitas quincenales o mensuales podían suspenderse como modo de castigo, y se avisaba una vez la familia ya había hecho el esfuerzo de llegar hasta la cárcel.

Por otra parte, hay una conexión interesante con la movilización del 8 de marzo de 1985 en la que las mujeres concentraron en la Plaza del Entrevero. En el marco de la movilización se fue a la Jefatura de Policía, donde se encontraban algunas de las presas políticas que habían sido trasladadas desde la cárcel Punta de Rieles y que serían liberadas días después: "Antes o después de la concentración nos vinimos a la cárcel porque todavía quedaban mujeres presas" (Entrevista CMA2).

Aunque el detalle de la experiencia de las ex-presas políticas no es el eje de este trabajo, me interesa mostrar el pronto proceso de invisibilización que tuvieron que afrontar. Un curioso e ilustrativo

hecho es la Conferencia de Prensa realizada en 1985, cuando culminó la liberación de los rehenes presos. La mesa estuvo únicamente integrada por varones⁷³. Las mujeres no fueron invitadas a ser parte de esa voz colectiva⁷⁴. Pasó casi una década para que la indignación fuera colectivizada y transformada en proceso de voz propia y colectiva que gritara que las mujeres también fueron parte de la historia⁷⁵. En los años recientes la impugnación de ese silencio se convirtió en algo cada vez más firme, tanto como las huellas de la invisibilización.

Hubo una inicial reflexión desde el feminismo pero que no fue un proceso general de todas las ex-presas, pero se trata de una experiencia relevante, que muestra los problemas existentes que las mujeres enfrentaron en la reapertura democrática, que da cuenta de la fuerza que se venía tejiendo desde antes. Es en los años noventa que la voz colectiva de las mujeres, no necesariamente como feministas, aparece con más claridad. Parte de estos aportes escritos se trabajarán en el tercer capítulo.

⁷³ Aunque se conoce mayormente a los rehenes tupamaros, hubo once mujeres integrantes del MLN-T detenidas y mantenidas en cautiverio, en calabozos separados, trasladadas arbitrariamente a diferentes lugares de detención y de manera clandestina. Los rehenes fueron: Alba Antúnez, María Elena Curbelo, Raquel Dupont, Yessie Macchi, Flavia Schilling, Gracia Dri, Cristina Cabrera, Estela Sanchez, Miriam Montero y Lía Maciel, Elisa Michelini (Ruiz y Sanseviero, 2012).

⁷⁴ Es interesante lo que sucedió al final de la presentación del libro *38 estrellas* (Licitra, 2019), en la que se cuenta la fuga de la cárcel de mujeres. Sonia Mosquera, una de las presas fugadas, cuyo marido fue uno de los rehenes pero había muerto quince días antes de salir responde a unos de los compañeros que decía no ver machismo: "(...) cuando nos liberaron a todos, ustedes no nos llamaron a nosotras. Cuando salieron los nueve y mi marido no estaba, llamaron a mi hijo para que ocupara ese lugar. Y yo me preguntaba, ¿qué hubiera pasado si yo en vez de hijo hubiera tenido una hija? ¿La habrían llamado a esa conferencia de prensa?" Ver: Karina Ocampo. Voces de una fuga en *Letras Libres*, 22 enero 2019.

⁷⁵ Al respecto existe en la actualidad una investigación en proceso, en la que se recoge y analiza las distintas producciones colectivas de las ex-presas, entre las que incluye el documental *Memorias de mujeres* (2005), la colección *Memoria para armar I* (2001), *Memoria para armar II: ¿Quién se portó mal?* (2002) y *Memoria para armar III* (2003) y otros textos como: *De la desmemoria al desolvido* (2003), *Memorias de Puntas de Rieles* (2004), *Palabras cruzadas* (2005), *Ovillos de la Memoria* (2006). Ver: Verrua, Romina (2019) "Porque fuimos y somos parte de la historia". Las disputas colectivas de mujeres ex presas políticas en espacios públicos entre 1960 y 2017 en Uruguay. Proyecto de tesis de maestría, Universidad Nacional de Córdoba.

Exiliadas: regresar con ansias de transformar lo cotidiano

En la segunda mitad de la década de los ochenta muchas mujeres comenzaron a retornar del exilio, y ellas al igual que las presas fueron poco a poco nombrando la incomodidad y nutriendo la lucha de todas. Un exilio marcado por años de dificultades pero también de experimentación. En medio de la adaptación a países nuevos, con sus códigos culturales y desde un momento personal y familiar duro, algunas iniciaron en ese tiempo ciertas críticas de la experiencia militante previa, interpeladas por la cotidianidad del exilio. En general, las mujeres exiliadas no tuvieron una militancia feminista en su estadía en otros países, pero muchas se encontraron en Europa o América Latina con lecturas o con las movilizaciones de esos años. Había experiencias de organización como el Grupo de Latinoamericanas en París (Abreu, 2013) o los encuentros de mujeres latinoamericanas que se hicieron en Bélgica y Francia (Araújo, 1985).

Indica de Giorgi (2018) que la experiencia del exilio fue importante para las mujeres, porque los debates estaban en la prensa, circulaban en las revistas feministas y no había modo de que algo de ese contexto no resonara, aunque en algunos casos eso fuera procesándose mucho tiempo después. Es decir, no implicó automáticamente que se volvieran feministas, pero con una vinculación más o menos directa, hubo una interpelación que al regreso al país estará en juego. Aunque no fue la generalidad, algunas sí mantenían relación con grupos feministas que habían conocido en el exilio (Araújo, 1987; Aguirre y Rostagnol, 1986).

Tal como afirma Burgos (2018), hubo un relato del exilio heterodiscursivo del exilio que debe ser cuestionado porque conforma una narrativa centrada en una militancia partidaria y masculina, más cercano a las derrotas y al escepticismo político. Se trata de un tema recientemente estudiado pero que en general permite asociar al feminismo latinoamericano con el fenómeno del exilio y los efectos inesperados en la mirada política de muchas mujeres. Se trata de un tema no abordado en profundidad, pero del que podemos hallar pistas.

Desde Greemu se publicó tempranamente un texto sobre las mujeres desexiliadas. Allí Thureau (1987), problematizaba la necesidad de pensar a las mujeres que vivieron el exilio no meramente como víctimas pasivas, sino como mujeres capaces de pensar su experiencia. Indica que unos/as 350.000 uruguayos/as salieron del país entre 1968-1984 y que se estimaba en un 8% la cantidad de exiliados/as políticos/as. Mayormente eran mujeres de capas medias y vinculadas a organizaciones de izquierda que al regreso del exilio hallaron una doble dificultad: como retornantes y como mujeres. A los problemas de reacomodar la vida se sumaba la incomodidad que empezaban a sentir frente a ciertos modos patriarcales, por ejemplo en las organizaciones políticas. Algo similar escribía Prates, cuando afirmaba que ser mujeres exiliadas de regreso es como “volver a ser extranjera en su país” (1987: 28), compartiendo lo que desde su experiencia describía Araújo (1987) al mencionar que las mujeres son de por sí exiliadas en la sociedad en general y para las que regresaban era como seguir exiliadas, pero en el propio país. Sobre esta complejidad una de las integrantes de *Cotidiano Mujer* recuerda:

Fueron años tumultuosos, muy complejos. Y en eso me encontré con algo y en el fondo lo que hago es complicarme la vida, porque si volvés al país y tu punto de relación con la política es el feminismo, te estás creando un problema (Bogliacini, 2011: 27).

Para las mujeres más politizadas, que tenían previamente una experiencia militante, reinsertarse en las estructuras partidarias no fue sencillo. Estaba latente la idea de que lo público y lo privado no fueran esferas separadas y había distintos niveles de sensibilidad con el tema de la condición de la mujer. El regreso al país añorado se complejizaba al regresar. Quienes estuvieron en Europa, habían visto como se habían transformado ciertas políticas en medio de las luchas feministas, que permitían que en marco de su Estado de Bienestar hubiera nueva infraestructura y servicios que aliviaban la carga de trabajo doméstico. Sin embargo, al regresar las condiciones locales no daban ese soporte y además los varones cada vez querían hacer menos porque

la responsabilidad en las labores domésticas que en otros países se empezaba a valorar positivamente en Uruguay era ridiculizado (de Giorgi, 2018; Araújo, 1987).

Esta extrañeza no impedía que se tuvieran ganas de aportar desde lo aprendido, en la medida que las mujeres exiliadas iban reorganizando sus vidas poco a poco. Algunas se fueron sumando a distintos espacios, y ese encuentro era fértil también para las más jóvenes. Una de las fotografías feministas de esos años recuerda:

(...) llegaban mujeres de aquí y otras muchas que volvían del exilio llenas de experiencias nuevas, empecé a escuchar que las mujeres en otras partes luchaban por sus derechos... Eran temas muy actuales pero que en Uruguay no se trataban (Peri, 2011: 2-3).

Por momentos estos encuentros fueron más difíciles, porque cada quien tenía experiencias diferentes vinculadas al exilio, la cárcel o a la lucha por la reapertura democrática. En cualquier caso, la experiencia del exilio compone parte de los afluentes de las luchas de esos años y es reconocido a nivel general como parte de ese tejido que se iba construyendo.

Un esfuerzo llamado concertación de mujeres⁷⁶

La experiencia de la Concertación fue relevante para las articulaciones feministas, fue uno de los primeros espacios de escritura conjunta y pública desde el lugar de mujeres. En palabras de Prates y Rodríguez Villamil "la relevancia de este proceso consistió precisamente en que por primera vez, las mujeres realizan una afirmación del 'nosotras' desconociendo las decisiones de las instancias institucionales" (1985:190). En una de las entrevistas aparece desde el orgullo de lo que las mujeres son capaces de hacer juntas en el ámbito político: "hicimos en cinco meses lo que los hombres no habían hecho" (Entrevista P1).

⁷⁶ En referencia al texto. *Un esfuerzo llamado Concertación de Mujeres*, septiembre, Año I, N° 1, 1985: 2



Imagen 1: Movilización 8 de marzo 1985. Foto Nancy Urrutia.

Hubo en esos años dos espacios de articulación: la Concertación de Mujeres del Uruguay, que es la continuidad de la Conapro de 1984 y a partir de 1987 la Coordinación de Mujeres. Ambos espacios convivieron durante un tiempo, organizando las marchas conjuntamente y hacia finales de la década las distancias, especialmente las que se dan en el marco del referéndum por el *voto verde*, se agudizan. En 1989 se realizan dos convocatorias al 8 de marzo, una desde cada una de estas articulaciones.

La Concertación Nacional Programática (Conapro) funcionó desde finales de 1984 a inicios de 1985. En tal espacio general convergieron partidos políticos, organizaciones sociales y empresariales. Se pretendía que reunidos y de manera concertada se elaboraran propuestas programáticas para ser puestas en práctica por el nuevo gobierno democrático. Los acuerdos iniciales no incluían un eje sobre la condición de la mujer, sino que fueron incluidos a pedido de las mismas mujeres de los distintos partidos políticos con el apoyo de espacios feministas como Greclu que en su revista insistía en la necesidad de estar allí, de no quedar excluidas.

El pedido no fue amablemente recibido, de modo que las mujeres formaron un espacio aparte, al que llamaban Pre-concertación, promovido mayormente por Plemuu. Comenzaron a reunirse en el local de AEBU (Asociación de Bancarios del Uruguay) el 17 de noviembre de 1984, con una amplia convocatoria, tanto de los partidos como de organizaciones sociales: Liga de Amas de Casa La Cabaña, Pit, Fucvam, Asociación de Mujeres Periodistas (Ampu), Consejo Nacional de Mujeres del Uruguay, Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM), Congreso Obrero Textil (COT), Madres y Familiares de Procesados por la Justicia Militar, Centro de Promoción de la Mujer y la Familia, CMU y los Grupos de Estudio de Greclu y de Aupfirh. Hubo sesiones de trabajo de ahí en más y cuando oficialmente fue aceptado incluir el eje por parte de la concertación ya había trabajo avanzado. Finalmente se realizaron cinco documentos: Educación, Cultura y Medios de Comunicación; Trabajo; Orden Jurídico; Salud y Participación. Cada uno de ellos, incluía diagnósticos y propuestas concretas que fueron aprobadas en febrero de 1985.

Los documentos en sí mismos fueron parte de la plataforma reivindicativa en los años subsiguientes (Johnson, 2000) y ese mismo espacio de la concertación de mujeres fue el que fungió como articulación hasta 1987. Para de Giorgi (2018) el trabajo en la Conapro fue un enclave central de lo que ella nomina como un feminismo cooperacionista. La apuesta a formas consensuadas de hacer política que ensayó la Conapro fueron desestimadas ya en los primeros meses del nuevo gobierno del Partido Colorado pero los documentos elaborados por las mujeres fueron utilizados dentro del movimiento como una herramienta de concientización (Sapriza, 2015). El conjunto de documentos de la Conapro fue posteriormente editado por Plemuu en formato librito bajo el título "La condición de la mujer uruguaya. Una realidad y un desafío" (Plemuu, 1986a). Por su parte *Cotidiano Mujer* aunque no participó del espacio la concertación —aún no existía el colectivo— el tema fue central en los inicio de la revista por su reciente importancia a nivel coyuntural. En la revista destacan el esfuerzo de las mujeres por participar en la nueva etapa democrática haciendo propuestas. Quienes más recuperaban esa

experiencia fueron las mujeres de Plemuu, que rescatan que en ese proceso:

Las mujeres aparecemos con un discurso propio y diferente y logramos— a pesar de las discrepancias entre intereses muy distintos— presentar propuestas concertadas entre todas y desde las mujeres. (...). Significó una práctica política y, al mismo tiempo, generó nuevos impulsos para continuar con la organización y la concertación de estrategias en otros ámbitos. En ese proceso, las mujeres logramos visibilidad como movimiento (...) y también logramos legitimarnos como interlocutoras válidas para el tratamiento de “nuestros” problemas (Filgueira, 1989:10, comillas en original).

En el cuadernillo no solo se recuperaba el hecho histórico de la participación de las mujeres en las propuestas políticas para consolidar la democracia se explicaba cómo “los hombres tomaban las decisiones en los lugares donde nosotras trabajábamos” (Entrevista P1), es decir se ampliaba el uso para pensar los problemas generales de cómo se toman las decisiones en todas las organizaciones estructuradas patriarcalmente, no solo en el parlamento.

Ese primer espacio de la concertación fue desde donde se gestó la convocatoria a la movilización de 1985. Tal como fue señalado en esa primer movilización del 8 de marzo la consigna fue *Las mujeres no solo queremos dar vida, queremos cambiarla*. Con ese juego de palabras plasmaron con belleza y habilidad una de las certezas que las habitaban: ser mujeres, ser madres, ser trabajadoras (con o sin salario) y desde ese mismo querer cambiar la vida. La consigna no eran solo palabras, sino algo que “trataron de llevar a la práctica en las propias formas de organizarse” (Sapriza, 1989: 5).

Estas propuestas fueron cobrando diferentes significados a medida que se fueron conformando distintas orientaciones dentro del feminismo, pero según señala Sapriza la consigna unificadora de los feminismos de estos años era la de “cambiar la vida”(1989:1) es decir esa convocatoria marcó un tono y unos sentidos compartidos. Se inspiraba en la voz poética de Rimbaud, pero especialmente hacía sentido para inaugurar un modo de entender la transformación social ligada a la vida cotidiana.

Trascendió ese afiche para ser parte de las proclamas y los sentidos de los siguientes años. Por ejemplo en la convocatoria a la movilización del 8 de marzo de 1987 en medio de la campaña por el *voto verde* se convocó diciendo "Para cambiar la vida, las mujeres defendemos las firmas" y la misma fue parte de la campaña más allá de esa fecha. El año siguiente, se abre cada párrafo de la proclama del 8 de marzo reiterando *para cambiar la vida*. Al mismo tiempo esa idea fuerza con la que convocaron a la primer movilización daba cuenta de un proceso que germinaba desde hacía varios años en los grupos de mujeres que se reunían en diversos barrios y organizaciones sociales de Montevideo así como en distintas ciudades del país.

Parte de la convocatoria de 1985 se realizó con un afiche que incluía un rediseño del logo de la conferencia Internacional de la Mujer de Naciones Unidas en 1975, que es una paloma con un símbolo femenino. El logo de Naciones Unidas está en la contratada del primer número de *La Cacerola*, en el que también se señala que "no podía ser" que terminara la Década Internacional de la Mujer (1975-1985) y que no se hubiese conmemorado el 8 de marzo en Uruguay. En estos primeros años aparece por momentos parte del mensaje de la conferencia de la mujer pero se mantenía una mirada más crítica al proceso de Naciones Unidas.



Imagen 2: Logo usado en la convocatoria al 8 de marzo 1985.

Al mismo tiempo cobraban protagonismo las palabras sobre el proceso propio y el contexto nacional, recuperando la lucha de otras mujeres a lo largo de la historia del país y la fecha del 8 de marzo que surge de las luchas de las obreras de Nueva York:

Esta fecha se convirtió en un símbolo para el mundo entero, del aporte que a lo largo de la historia han hecho las mujeres a la lucha permanente de los pueblos en la búsqueda de una vida mejor. Las mujeres uruguayas, que también tenemos tradición en esa lucha venimos a la calle, recuperada hoy como ámbito natural de la participación popular (...). Herederas y continuadoras de mujeres orientales del éxodo y de la construcción de la República, de la educación vareliana. De las sufragistas y las que lucharon por dignificar su condición de trabajadoras, de los movimientos de mujeres por democracia, derechos humanos y paz (Proclama 8 de marzo de 1985).

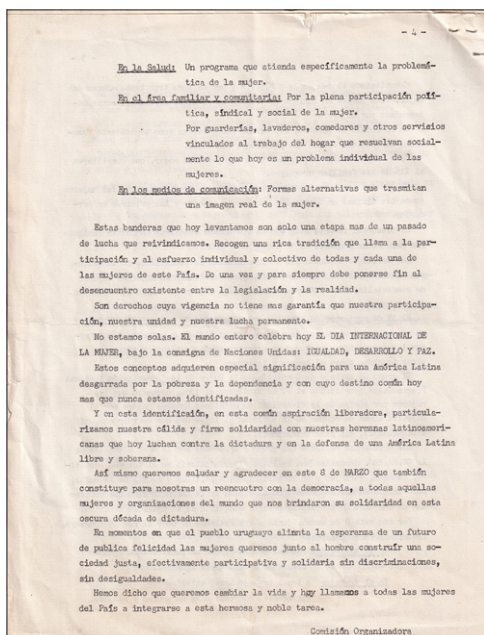
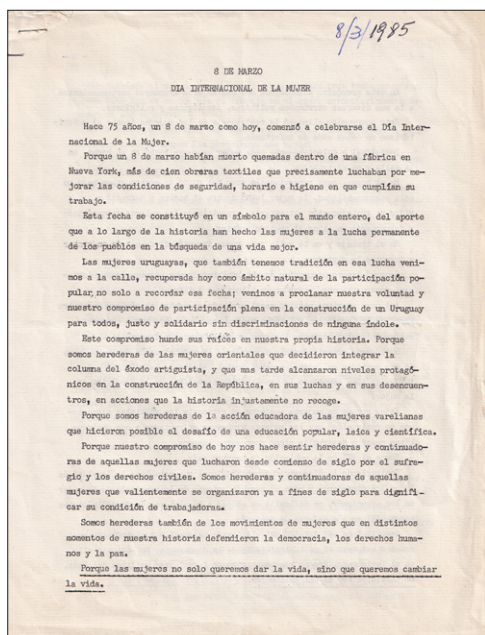


Imagen 3: Proclama 8 de marzo 1985. Archivo Sociedades en Movimiento.

La lucha de las mujeres asociada a la paz, la igualdad y el desarrollo se cristalizaban en el logo de la paloma, y parte de ese vocabulario se expresa en las proclamas o en la preparación de las movilizaciones. En los documentos de la Conapro se usaba la declaración de Naciones Unidas como respaldo, es decir, un documento internacional daba legitimidad frente los intentos de los varones de desestimar la voz de las mujeres. A veces se resaltan los vínculos previos que las feministas uruguayas habían hecho en el extranjero con otras feministas, es decir, se marca un enlace a las luchas feministas de las décadas del sesenta y setenta, otras veces se asume el discurso hegemónico de la mediación de la ONU en el internacionalismo feminista y no se sigue las pistas de por qué las Naciones Unidas convocaron al año de la mujer. Como se verá en el capítulo cuatro ese vínculo cobrará mayor dimensión en la década de los noventa.



Imagen 4: Movilización 8 de marzo 1985. Fotos: Diana Mines.

Finalmente, cabe recordar que el trabajo de la Concertación Nacional Programática (Conapro) en general y en el realizado por las mujeres había una voluntad de trabajo desde los distintos partidos políticos. En las coordinaciones iniciales participaban mujeres de distintas adscripciones políticas, principalmente mujeres frenteamplistas y mayormente en Plemuu había mujeres ligadas a la corriente wilsonista del Partido Nacional. Con el paso de los años se comienzan señalar de manera más recurrentes las diferencias entre las feministas de izquierda y las que eran de los partidos tradicionales, no obstante en las primeras convocatorias se mezclan entre los carteles con poemas o consignas feministas las banderas de los partidos políticos. El nudo problemático sobre la autonomía de los partidos se abordará en el cuarto capítulo.

Las mujeres se organizan⁷⁷

Aunque 1984 fue un año clave en la visibilidad pública del movimiento de mujeres porque aumenta la cantidad de espacios, se incrementan las movilizaciones y se produce una densificación de la trama organizativa, principalmente en Montevideo, aunque con resonancia en todo el país.

Collin (2013) señala, para el caso europeo, que el feminismo siguió actuando de un modo subterráneo y ramificado mucho más allá de los años de auge en la década del setenta, incluso a través de las que rechazaban el término. Resonando con su propuesta, en este apartado busco evidenciar los trasvases permanentes de prácticas e ideas feministas a los espacios más extraños y los lugares más recónditos del país. Retomo la idea de capilaridad que en la biología describe la comunicación líquida que transfiere nutrientes, que se van absorbiendo desde lugares más subterráneos para hacer crecer, o la misma capilaridad sanguínea, capaz de llevar nutrientes hasta los rincones más lejanos del cuerpo. A través de las pistas dejadas por diversos textos escritos en la

⁷⁷ Se retoma el título de uno de los primeros textos en dar cuenta del proceso organizativo de las mujeres, publicado por Rosario Aguirre y Susana Rostagnol (1986).

emoción de esos días por algunas investigadoras feministas y desde la revisión de prensa en general puede identificarse que además de los momentos de visibilidad a través de acciones o movilizaciones, existía una fuerte capilaridad organizativa. Esta capilaridad se expresada en las organizaciones específicas en los grupos de “condición de la mujer” y en las diversas luchas que las mujeres sostuvieron desde los sindicatos u otras organizaciones sociales y, especialmente, en cada casa. Se trata de una capilaridad potente que tiene su contracara en la fragmentación que se hará más evidente sobre finales de la década y se abordará en los siguientes capítulos.

El primer espacio es el Grupo de Estudios de la Mujer Uruguaya (Gremcu) creado en 1979 y que nucleaba a investigadoras que no podían desarrollar tarea académica en Universidad de la República (Udelar) puesto que la misma estaba intervenida⁷⁸. Entre 1982 y 1983 se crean grupos nuevos de mujeres en muchos grupos barriales, que a veces duran meses, o hasta un año y luego se disuelven, por razones múltiples (Villamil, 1988). En esta etapa inicial se centran en la crisis política del país, las reflexiones sobre “la condición de la mujer” empiezan poco a poco a incluirse (Aguirre y Rostagnol, 1986). Luego, varios de estos grupos barriales se coordinan en Plemuu. Para el año 1984, el tejido de organizaciones de mujeres ya cobraba más forma y empezaba a tener más densidad, el tema de la condición de la mujer empieza a ser más visible.

Del año 1984 se enfatizan tres fechas relevantes por sus acciones públicas y sus posibilidades de articulación: la marcha de amas de casa del 26 de enero de 1984, el 8 de marzo de 1984 conocido como el “8 de marzo de la rosa”⁷⁹ y la masiva manifestación frenteamplista del

⁷⁸ En 1978, Suzana Prates y Graciela Taglioretti realizan un primer estudio sobre las mujeres en el mercado de empleo. Un año después se crea Gremcu. Las investigadoras eran parte de otros centros de investigación en Ciencias Sociales, a saber: CIESU (Centro de Informaciones y Estudios Uruguay) y CINVE (Centro de Investigaciones Económicas).

⁷⁹ Se buscaba realizar una movilización en el centro de la ciudad, pero la misma fue prohibida por la policía. La acción de desobediencia consistió en pasar por el centro de la Plaza de Cagancha y arrojar una flor a la estatua de La Libertad, de ahí el nombre “8 de marzo de la rosa”.

15 de noviembre del mismo año (Sapriza, 2003). En esa marcha por el centro de Montevideo aparece con fuerza en carteles variantes de la consigna "Democracia en el país y en la casa", pese a que tal consigna no había sido aprobada por el FA. La marcha se realiza una semana de las elecciones nacionales de 1984 y se estima que 100.000 mujeres participaron de la misma (Prates y Rodríguez Villamil, 1985)⁸⁰. Este período de tiempo de creciente actividad pública, tiene otra de sus expresiones en la movilización del 8 de marzo de 1985.

Johnson (2000) relata que una de las primeras instancias que colaboró en el contacto entre grupos de mujeres fue la circulación de una carta enviada al presidente en 1983 en la que se demandaba precios bajos de la canasta básica familiar en medio de la carestía⁸¹. La carta comenzó a circular en el barrio, luego entre asociaciones religiosas, entre mujeres sindicalizadas o cooperativistas de vivienda. Fue un disparador para que luego algunas comenzaran a reunirse en uno local sindical. Una de las participantes de esa carta relata años después el proceso de la elaboración de la misma. Varias vecinas preocupadas por la crisis económica, el aislamiento y el miedo que había impuesto la dictadura procuran reunirse con otras para emprender algunas acciones:

Juntas empezamos a hacer una lista con los nombres de las mujeres que íbamos a invitar para hacer la primera reunión, por supuesto que había que ir por las casas de cada una. (...) Facilitó la comunicación el que yo viviera hacía más de 10 años en un complejo habitacional donde vive mucha gente, como lo

⁸⁰ Se había realizado previamente un encuentro de mujeres frenteamplistas, con la participación de 700 mujeres delegadas en el Teatro Astral en el que se había discutido propuestas programáticas y se había propuesto la movilización. Se habían acordado "17 medidas del Frente amplio para la mujer", pero existía la propuesta N°18 "Democracia en el hogar" había sido vetada por el Comando electoral del Frente Amplio porque no quería se acusara al mismo de inmiscuirse en la vida familiar (Prates y Rodríguez Villamil, 1985:186).

⁸¹ Algunos fragmentos de la carta: "Nosotras, mujeres orientales, amas de casa y madres", usufructuando el derecho de petición le solicitamos: 1- Congelación de precios de los artículos de primera necesidad, 2- Recuperación del poder adquisitivo de los sueldos, 3- Solución urgente al tema del desempleo, 4- Un sistema de salud que esté al servicio de toda la población, 5- Derecho a una vivienda digna, 6- Suspensión de los desalojos (Cabrera, 2011:37-38).

fue también contar con algunas cooperativas de vivienda dentro de la zona y el conocimiento de muchas mujeres de su barrio y los alrededores (Cabrera, 2011:37-38).

En esos años había además otros modos de protesta como amas de casa, como las jornadas de “no compra” paradas frente a un lugar de expendio de alimentos con las “chismosas”⁸². Una de las expresiones de la resistencia en ese tiempo fueron los cacerolazos⁸³ que empiezan en 1983. En ese mismo año hay además varios hechos de movilización popular que van recobrando la calle, como las actividades de la Asceep-Feuu a nivel estudiantil, el acto del 1º de mayo y la movilización llamada Río de Libertad.

En la preparación del acto del Primero de Mayo aparece la Comisión de Mujeres Uruguayas (CMU), conformada básicamente por esposas de trabajadores sindicalizados, que colaboraron en la realización del acto sindical bajo la consigna ya acordada por el sindicalismo: “Libertad, Trabajo, Salario y Amnistía” (Johnson, 2000; Prates y Rodríguez Villamil, 1985). Aunque ya existía esta ligazón, en el acto aparece un cartel que no respondía a ningún sindicato existente, un cartel de las amas de casa:

Llegamos a mayo y nos preguntamos si debíamos ir al acto de los trabajadores del 1 de mayo, algunas decidimos ir y llevar una pancarta que dijera ‘Las amas de casa presentes’ aunque una compañera con mucha fuerza dentro del grupo, insistió y se enojó porque quería escribir algo que demostrara más una lucha que el solo decir presentes, pero la decisión por mayoría se hizo respetar (Cabrera, 2011: 37-38, comillas en original).

Comenzó a gestarse un movimiento con una dimensión propia que desbordó a los partidos políticos y los espacios sociales existentes. El

⁸² Se llama “chismosas” a las bolsas de hacer la compra.

⁸³ El 25 de agosto se realiza el primer caceroleo, entre las 20.00 y las 20.30 en las ciudades de Montevideo, Salto, Paysandú y Colonia. También hay apagón masivo desde las casas. También se registra una concentración frente a la sede de Serpaj, donde algunos de sus integrantes estaban en ayuno como protesta y una concentración el 18 de julio. Hay más de 300 detenciones (*La Diaria*, 2013).

mito de la igualdad antes construido comienza a resquebrajarse y se vislumbra que “en el marco de la idea de Suiza de América, el machismo se colaba sutilmente” (Tornaría, 1986: 37). Empezaron a visibilizarse y a cuestionarse temas hasta entonces ausentes de los proyectos políticos: “la sensación que me da es que después de que pudiste votar, que la mujer estaba, todo el mundo se pensó que estaba todo arregladito” (Entrevista P1).

La participación de las mujeres no solo se da en el rearmado de los espacios ya existentes que comenzaban a rearticularse como sindicatos y partidos, sino también “a través de otras estructuras menos formalizadas” (Aguirre y Rostagnol, 1986: 15). Acorde al relevamiento denominado “Organizaciones y grupos de mujeres de Montevideo” que realizaron Aguirre y Rostagnol en 1986, había unas 2000 mujeres en las 37 organizaciones que registraron. Eran espacios heterogéneos, que incluían grupos ligados a la economía popular u organizaciones religiosas de soporte económico que venían de los años setenta, pero al mismo tiempo se registraba un creciente número de “organizaciones y grupos condición de la mujer”. Las mujeres empiezan a organizarse cada vez en más espacios y no solo en Montevideo. En el interior se crea el Movimiento Paulina Luisi en Melo y se realiza el Primer Encuentro de Mujeres del Interior en dicha ciudad en el año 1985.

Para ese año ya estaban varias de las organizaciones referentes de la época: Greemu, Plemuu, Aupfirh, *Cotidiano Mujer* y Colectivo María Abella⁸⁴. Aunque 1984 y 1985 son los años más fértiles en la gestación de espacios feministas, hasta 1988 siguen creándose comisiones de mujeres que componen la trama más amplia del movimiento. Por ejemplo, en 1988 la Asceep-Feuu también crea su comisión⁸⁵ y también en ese año se crea Mundo Afro, que no es en concreto una organización feminista pero es el soporte en el que luego se crea el Grupo de Apoyo

⁸⁴ El colectivo María Abella surge en Montevideo el año 1982 como grupo de mujeres y en 1988 inaugura una Casa de la Mujer en el Paso Carrasco.

⁸⁵ En algunas referencias se habla de que la comisión es de años anteriores. Tomó como referencia la nota “La ASCEEP-FEUU ya tiene Comisión de Mujeres” (*Cotidiano Mujer*, Año III, N°26, Junio 1988, p.3)

a la Mujer Afrouruguaya⁸⁶. Ese año hay además una muestra colectiva de mujeres fotografías llamada “campo minado” que constituía la primera muestra colectiva de fotografías mujeres en el país ⁸⁷.

En términos generales las que se asumían como feministas estaban ligadas a la izquierda política (de Giorgi, 2018), pero la organización de las mujeres no estaba únicamente en los partidos políticos. No se trata solo de sindicatos o gremios donde las mujeres establecen espacios propios, sino que se extiende a organizaciones barriales, deportivas, culturales. Al mismo tiempo se gestan variadas formas de encuentro para compartir problemas comunes en lugares u organizaciones donde no necesariamente había comisiones de mujeres, pero en los mismos empieza un intercambio sobre el tema “condición de la mujer” y sobre los debates que desde el movimiento se venían impulsando.

A nivel político partidario se formó la Comisión de Mujeres del Frente Amplio integrada por mujeres de distintos sectores⁸⁸. También en el Partido Colorado y en algunos espacios del Partido Nacional⁸⁹. La mayor parte de estas comisiones de mujeres fueron creadas entre 1984 y 1986 (de Giorgi, 2017). Desde las mismas se promueven diversos modos de intercambio como el Encuentro de Mujeres de la Democracia Cristiana o los Encuentros de la Asociación

⁸⁶ En términos generales las mujeres han asumido el término afrouruguayas, aunque toman parte del debate de lo que se conoce como feminismo negro. Las organizaciones ligadas al movimiento negro en Uruguay están en general muy ligadas a la trama institucional y hay menor registro de sus espacios y propuestas autónomos. Sobre el proceso esclavista, la colonia y los diversos precios organizativos puede verse: Ramirez Abella (2018).

⁸⁷ Participaron once mujeres: Lilian Castro, Clotilde Garro, Diana Mines, Maida Moubayed, Marta Pagliaro, Estela Peri, Ana Richero, Heidi Siegfried, Verónica Silva, Ibel Torchia y Nancy Urrutia. Sobre la muestra puede leerse *Cotidiano Mujer*, N°28, p.6 o en *La Cacerola*, N°8, p14.

⁸⁸ Había comisiones de mujeres en distintos espacios de la izquierda: Partido por la Victoria del Pueblo, Partido Socialista de los Trabajadores, Partido Socialista, Partido Comunista del Uruguay, Partido por el Gobierno del Pueblo e Izquierda Democrática Independiente. Algunas de las integrantes de la comisión de mujeres del FA eran Alma Espino, Elsa Duhagon, Fanny Puyesky, Graciela Costa, Margarita Percovich, Nadia Delgado, Susana Mazuncalde.

⁸⁹ En la Comisión de Mujeres del Partido Colorado estaban entre otras Nelly Morganti y Laura Albertini y en el Partido Nacional Celinna Burmester.

de Mujeres Uruguayas Lourdes Pintos, aunque el que cobra mayor relevancia es el Encuentro de Mujeres del FA porque desde allí se gesta la movilización de noviembre de 1984 y porque muchas de las feministas participaron allí.

Muchas eran doble militantes⁹⁰, es decir participaban de alguna organización partidaria pero también eran parte del proceso de gestación de otros espacios, por ejemplo por sector de trabajo. En 1984 se realiza el Primer Encuentro Nacional de Parteras, inaugurando una serie de encuentros por sector laboral. Durante esos años se realizan los “primeros” encuentros de mujeres de diversas áreas. Pueden rastrearse por ejemplo el Primer Taller de Educación Popular entre Mujeres, el Primer Encuentro de Mujeres del área rural lechera y posteriormente el Encuentro de mujeres tamberas, el Primer Encuentro de Trabajadoras de la Salud, el Primer Encuentro de Mujeres Ferroviarias o el Encuentro de Mujeres Trabajadoras de AEBU.

Uno de ellos fue el encuentro de secretarías, que da lugar a la asociación gremial de las mismas. Además de ser relevante por tal hecho organizativo, es interesante como se registra en la prensa el evento, en tanto da cuenta de esa potencia de encuentro entre mujeres capaz de hacer temblar estructuras. “Peligro para jefes: secretarías unidas” es el título de la nota de El 27 de septiembre de 1986 en cuyo texto se explicita la preocupación y el miedo que sentían los jefes frente a la rebeldía que podía derivar de esta organización de las mujeres.

También funcionaba desde 1982 el Grupo Ecuménico de mujeres, que cuestionaban la predominancia de una lectura masculina de la biblia y “como buenas limpiadoras estamos descubriendo y encontrando verdaderas joyas, en el sentido del respeto hacia la mujer” (*Cotidiano Mujer*, N°29, 1988: 5). Desde el grupo se participó en la concertación y en las movilizaciones del movimiento de mujeres de los años siguientes.

⁹⁰ Se nomina como doble militantes a las mujeres que participaban simultáneamente de espacios feministas y de partidos políticos. La mayor parte de quienes se asumían como feministas de izquierda tenían esta doble inserción (de Giorgi, 2018).

Otra pequeña expresión de las alianzas insólitas (Galindo, 2013) de esos años es la de las mujeres periodistas. En 1981 se crea la Asociación de Mujeres Periodistas del Uruguay (AMPU) y varias de sus integrantes colaboran con notas en diversos medios y se van involucrando en el movimiento. Un ejemplo de ello es el trabajo de Mercedes Sayagués como editora de *La Cacerola* o la participación de la periodista Cristina Moran en algunas actividades. Aparecen en algunos archivos fotos de los espacios compartidos y de manera picaresca aparecen algunos registros de esta complicidad: "Dos periodistas amigas nuestras, María Esther Gillio y Cristina Morán fueron "atrapadas" y se sumaron como mujeres a los grupos de trabajo de las PLEMUU" (*Plemunicándonos* N°5, Abril 1987, p3.)

Otra de las notas curiosas de la época, que da cuenta del desborde de esos años es lo sucedido con la creación de la Liga femenina del Club Atenas, en la que estaba aconteciendo una "pequeña revolución femenina" (*Mate amargo*, 20 de mayo de 1987). La nota es de uno de los medios de izquierda de entonces y en la misma se busca ser correctos y saludar la iniciativa a la vez que evidencia la tensión que tal hecho supuso y los comentarios machistas que ya no podían ocultarse, por ejemplo cuando se señala que los varones del club veían a las mujeres como las "florcitas del club". En la nota aparece lo que seguro fueron escuchando las mujeres de todos esos espacios, como que se fueran "a lavar los platos" o se quedarán en la casa "a cuidar a los gurises". Describen muy bien cómo la violencia incrementó aún más cuando el proyecto avanzaba y se consolidaba, incluso sin ningún apoyo institucional, sino con la autoorganización de las mujeres. Ana María Surra, la responsable de la liga lo relataba de este modo: "(...) cuando nos federamos y entramos a competir, con jueces oficiales, ahí se desató la guerra, nos boicoteaban la cancha, los horarios, etc." (Ídem).

Por su parte, el movimiento de Derechos Humanos y el de cooperativismo de vivienda, que se incluyen como nuevos movimientos sociales surgidos en esos años, no contaron con espacios de mujeres formalizados, pero se trataba de espacios con alta presencia de

mujeres y con mucho trabajo concreto aportado por ellas. En el primer caso había una fuerte presencia de mujeres en Madres y Familiares, tal como fue señalado la campaña del referéndum estaba integrado en su dirección formal por tres mujeres. Sobre Fucvam pueden rastrearse varios hilos de la participación de las mujeres organizadas desde sus cooperativas y del entramado ligado a la reproducción de la vida que sostenía las acciones del movimiento popular en general, que se detallan en el siguiente apartado.

Entre las actividades diversas, desde movilizaciones hasta talleres de formación, había algunas instancias específicas de *autoconciencia*⁹¹. Mas allá de que las mismas no eran masivas como fueron en otros países, varios de los espacios realizaban prácticas similares. No fueron la expresión mayoritaria pero como se verá en los siguientes apartados aunque no se nominaban como tal había prácticas del partir de sí llevadas cabo por ejemplo en los grupos de Plemuu. Asimismo existen algunos registros de que sí sucedieron en algunos grupos:

Algunos grupos de base CM dedican gran parte de su tiempo a la información y reflexione sobre la condición de la mujer, constituyendo, algunos de ellos, lo que el feminismo denomina "grupos de auto conciencia" (Aguirre y Rostagnol, 1986:16)

Nosotras durante muchos años hicimos talleres de auto conciencia porque ese era el lugar del conocimiento (Entrevista CMA2)

Hubo inicialmente una mirada abierta y positiva sobre los espacios de mujeres que iban surgiendo, y en estos años la característica principal era la participación en pequeños grupos con algunas instancias de coordinación. Se trataba de grupos que se iban formando y desarmando, lo que suponía un "movimiento continuo que puede parecer caótico",

⁹¹ Las prácticas de autoconciencia como acción de lucha son planteadas por primera vez a fines de los sesenta por el grupo Mujeres Radicales de Nueva York, que pertenecían al Movimiento de Liberación de la Mujer, y eran llamadas como *consciousraising* (Sarachild, 1973). Existían miles de grupos en las principales ciudades de Estados Unidos. En Italia Carla Lonzi (1978), desde Rivolta Femenile será quien lo nombre como auto conciencia y una de las referentes en la conceptualización de la práctica, que también fue realizada de manera masiva en ese país.

pero que era el modo de buscar “otros modos de organizarse con la palabra de todas” (Aguirre y Rostagnol, 1986: 16). Según señalaban Prates y Rodríguez Villamil (1985) el movimiento de mujeres no tenía una estructura organizativa clara ni un funcionamiento enteramente definido, y existían propuestas anti-jerárquicas a diferencias de otras organizaciones clásicas como las sindicales.

La capilaridad tiene nudos importantes en los espacios feministas, pero a la vez los desborda, en el sentido de que abarca espacios heterogéneos y novedosos. No hay datos de la cantidad de mujeres que participaban de manera más precisa, pero además de lo señalado por Aguirre y Rostagnol (1986) de unas 2000 mujeres en grupos diversos, puede imaginarse una participación creciente. Se estima que el 8 de marzo de 1988 hubo unas 10.000 mujeres movilizadas (Brecha, 11 de marzo de 1988). Sobre el momento germinal de organización dan cuenta en la proclama del 8 de marzo de 1986:

“hemos realizado, como grupos de mujeres, movilizaciones en los barrios y ante organismos públicos, por diferentes reivindicaciones, creando servicios, como talleres, policlínicas, guarderías, lavaderos, entre otros. Hemos participado como grupos de mujeres, en encuentros, congresos y reuniones nacionales e internacionales y también nos hemos integrado a la red de organizaciones sociales que caracterizan la vida cívica de este país. Y lo más importante, hemos multiplicado las organizaciones de mujeres en todo el país, vigorizando su presencia en la vida social y política” (Proclama 8 de Marzo de 1986, subrayado original).

Las preocupaciones sobre los pequeños grupos, los límites de la articulación y de la intervención social amplia, comienza a ser luego cada vez mayor y se intensifica hacia 1988. En los primeros momentos se reconocía y saludaba este accionar desde grupos pequeños que ampliaban la política tradicional, que proponían relaciones horizontales no jerárquicas y que se enlazaban con las urgencias latinoamericanas de los sectores populares y combinaban diversas modalidades de participación, sin hostilidades profundas (Rodríguez Villamil, 1988: 26). De esos primeros años se registra que iban surgiendo grandes puntos de acuerdo que hacían que el movimiento de mujeres tuviera una “peculiar combinación explosiva”, capaz de enfatizar algunos

problemas urgentes y comunes como la “discriminación y subordinación en el hogar”, la necesidad de “democracia interna” y de “revalorizar lo personal y lo afectivo”, que daba cuenta de un complejo planteo sobre la propia organización de la sociedad, no solo de las mujeres (Ídem).

Una manifestación de cocineras⁹²

La capilaridad organizativa del movimiento de mujeres estaba en el movimiento sindical, en el cooperativismo de vivienda y en diversas expresiones del movimiento popular que en esos años incluía una trama ligada a la reproducción de la vida que ha sido menos estudiada.

A nivel sindical, tempranamente aparece la Comisión de mujeres de AEBU. Se trataba de un espacio interesante porque nucleaba no solo a trabajadoras bancarias sino a otras mujeres afines, como amigas o familiares de las funcionarias⁹³. En 1985 se crea la Comisión de Esposas de Ferroviarios, agrupación que permitió a muchas mujeres ser parte del entramado de resistencia sindical ya no solo desde la invisibilidad y la negación sino con forma y nombre propio⁹⁴. En 1984 se crea también el Sindicato de Servicio Doméstico, que no es una comisión dentro de un sindicato, sino la expresión organizativa de mujeres de un sector. En el marco del 8 de marzo de 1985 se crea la comisión mujeres del Pit-Cnt⁹⁵ y se realiza el Primer Encuentro de Mujeres Trabajadoras. Hubo en

⁹² A propósito de la expresión de una de las sindicalistas sobre una de las movilizaciones contra la carestía. “Esta es una manifestación de cocineras” *El Popular*, 3 de julio 1987.

⁹³ Así lo expresa una de las participantes de la comisión en la entrevista audiovisual realizada por Lola Luna. Ver: Lola G. Luna (1985) En el mismo hay también entrevistas a integrantes de Plemuu, *Cotidiano Mujer* y de la Comisión de Mujeres del Frente Amplio.

⁹⁴ Puede verse la nota: “Mujeres isabelinas en defensa de AFE”, *La Razón* 24 de marzo 1988 en la que se muestra cómo las mujeres isabelinas en su calidad de esposas, madres e hijas vinculadas al ferrocarril se suman a la lucha. Una de las cartas que ellas escriben se encuentra registrada en: “Mujeres Isabelinas. Carta Abierta al presidente”, *Alternativa*, 3 de marzo 1988.

⁹⁵ La integraban Cristina Castro, Mabel Olivera, Irene Zeballos, Morgana Hernández y Mariela Barboza. No fue posible encontrar el registro detallado de que sindicatos integraban la misma, pero se mencionan en la prensa de la época trabajadoras estatales o municipales, bancarias, domésticas, de la industria alimentaria o de la pesca.

esos años varios conflictos sindicales de lugares con mayoría femenina, como el sector de la industria textil o pesquera. Desde la comisión se propusieron talleres, se creó una biblioteca y se circularon materiales.

Desde estas comisiones se abrió un intenso debate sobre qué lugar tenían las mujeres en el movimiento sindical, ampliando la mirada de la subordinación de las mujeres en el mundo reproductivo no solo en los hogares, sino también en el mundo del trabajo asalariado y sus organizaciones sindicales. La creación de comisiones de mujeres implicó fuertes tensiones y polémicas en el interior de los sindicatos.

En el Encuentro de Mujeres Trabajadoras se elabora un documento que es presentado en el Primer Congreso Extraordinario del Pit-Cnt, en el que se señalan los principales problemas que las mujeres asalariadas percibían:

"Somos miles de mujeres que trabajamos y que por hacerlo planteamos una nueva realidad al movimiento sindical. Somos trabajadoras nuevas, sin experiencia colectiva de lucha, que llegamos de un trabajo, el doméstico, asilado e individual(...) Como mujeres tenemos en esta sociedad (por educación y por tradición) la responsabilidad casi exclusiva de la tarea doméstica, cumpliendo un papel fundamental pero invisible en la reproducción de la fuerza de trabajo, no solo biológica, sino en todas las esferas de la economía doméstica. La incorporación del trabajo fuera del hogar es una necesidad que se agrega a las responsabilidades familiares y que acarrea a la mujer una doble jornada laboral y al conjunto del núcleo familiar problemas nuevos. Para las mujeres es un enorme costo personal y psicológico(sic), que lejos de asegurarnos una independencia en nuestro país, hoy nos coloca en condiciones más difíciles, y muchas veces termina por marginarnos de la actividad social, sindical, cultural o política" (Compañero, 22 de julio de 1988).

El año anterior desde el Pit-Cnt se había convocado a una movilización particular por la crisis económica⁹⁶. En la convocatoria se hacía referencia a los cacerolas de la dictadura y se denunciaba que la carestía dejaba vacías las ollas con las que se había protestado años

⁹⁶ Realizada el 30 de junio de 1987 y había sido coordinada entre la Comisión de mujeres Pit-Cnt con otras organizaciones de feministas y de mujeres como Plemuu, UMU, Coordinadora de Mujeres por el referéndum, La Asociación de Mujeres Uruguayas Lourdes Pintos (Amulp), *Cotidiano Mujer*. Se detalla en la prensa que la misma contó con seis cuadras de mujeres en el centro de Montevideo.

antes. En el discurso Mabel Pizarro afirma: "Esta es una manifestación de cocineras"⁹⁷. La movilización enfatizaba la necesidad de salir a la calle "Contra el tarifado y para vivir mejor", olla en mano, recuperando las herramientas de las luchas anteriores. La consigna "cambiar la vida" se recuperaba una vez más, esta vez para señalar por qué se movilizaban: "Para cambiar la vida porque estamos hartas de que los precios suban y suban con ellos nuestras horas de trabajo..." (El popular, 25 de marzo de 1988).

"Nosotras, las mujeres, luchamos por un futuro mejor" se tituló a una serie de entrevistas a mujeres sindicalizadas en el marco de distintos conflictos laborales cercanos al 8 de marzo de 1988. Es interesante ver las conexiones allí establecidas por las trabajadoras sobre la lucha de las amas de casa:

Porque hay una imperiosa necesidad de encuadrar en la lucha no solo a la mujer que trabaja en la fábrica, sino al ama de casa, a la mujer que no puede militar regularmente en el sindicato, a la que tiene que ocuparse exclusivamente de su familia, a todas las mujeres en fin (La hora sindical, 8 de marzo de 1988: 4).

Uno de los reclamos presentes entre las trabajadoras organizadas era la instalación de guarderías. Mayormente se tomaba como un reclamo estatal, pero en algunos casos fueron los propios sindicatos los que las gestionaron⁹⁸. Así lo mencionaban en entrevista una de las trabajadoras que estaba ocupando una fábrica textil:

Es necesario luchar en un caudaloso movimiento en conjunto, por las guarderías infantiles, para lograr una ley general que abarque a todas las empresas (Ídem p.5).

⁹⁷ Se reproducen fragmentos de la oratoria en *La hora*, 1 de julio de 1987 y *Zeta*, N°19, 12 de agosto de 1987.

⁹⁸ En 1988 se presenta un proyecto de ley para la creación de guarderías en locales de trabajo, que no fue aprobada. Algunos gremios y sindicatos se abocaron de todos modos a crear las suyas. Tal es el caso del sindicato textil de la empresa OSAMI (*La Hora Sindical*, 17 de mayo de 1988, *La Hora*, 21 de mayo de 1988, *La República*, 16 de mayo de 1988). Ese mismo año se inaugura también una guardería gestionada por organizaciones barriales de MOVIVE (*Cotidiano Mujer*, N°25, p.3)

Es importante destacar que además de la organización sindical, la trama territorial de esos años era muy densa. En la transición democrática el movimiento popular se complejiza y aparecen nuevos espacios de lucha ligados al barrio que no quedan centrados en la lógica de la representación político partidaria. Según Canel (1992) hubo un aumento de 15 a 60 clubes de compras entre 1982 y 1986, se registraron unas 43 ollas populares, que alcanzaban a unos 10.000 platos de comida en Montevideo en el año 1985. En esos años este mismo investigador señala que había un total de 740 comisiones barriales y varios espacios de articulación: la Mesa Coordinadora de Clubes de Compra, la Coordinadora de Ollas Populares y la Coordinadora de Policlínicas Barriales. En marzo de 1985 se organiza el Primer Encuentro de Vecinos de Montevideo en el que algunas amas de casa participan y en agosto de ese mismo año la Coordinadora de Centros de Promoción Social también realiza un encuentro (Cabrera, 2011). Ese mismo año 1985 Movemo (Movimiento Vecinos de Montevideo) realizó un encuentro en el que participaron 100 comisiones barriales y un total de 250 participantes y años más tarde, en 1988 el Movide (Movimiento Pro Vida Decorosa) realiza otro encuentro con unos/as 30 delegados/as de comisiones de distintos barrios (Canel, 1992). Muchos de estos espacios estaban ligados al ámbito religioso y a distintas organizaciones no gubernamentales, pero mayormente estaban ligados a sindicatos y cooperativas de vivienda.

Los grupos ligados al tema condición de la mujer mantenían una estrecha relación con el movimiento popular en general, y con espacios como el Movide o la Coordinadora de ollas populares (Aguirre y Rostagnol, 1986; Prates y Rodríguez Villamil, 1985)⁹⁹. Esta trama territorial en el Uruguay post dictadura estaba fuertemente sostenida por las mujeres. Siboney Moreira (2016) destaca la capacidad de

⁹⁹ La trama era al mismo tiempo regional, en la que había espacios latinoamericanos de encuentro. Existen algunos registros que permiten dar cuenta de capilaridades regionales : "Nelly partió para Nicaragua junto a un joven de MOVIDE para el Primer Encuentro Latinoamericano de organizaciones comunales" (Plemunicandonos, Año 1, N°5, abril 1987).

las mujeres establecer trama territorial y de sostenerlas. Una de las entrevistadas recuerda que en esos años las mujeres estaban sosteniendo diversas luchas territoriales:

Las que estaban llevando las ollas populares en los barrios eran las mujeres. A mí se me potencian mucho la figura de la mujer, como perteneciente a un genero fuerte, todo lo contrario de lo que se dice. Yo sentí que éramos la fuerza del mundo. En todos los lugares donde había que enfrentar cosas duras yo veía mujeres (Entrevista CM2).

En el cooperativismo de vivienda no fue posible rastrear con precisión la existencia de espacios de mujeres, pero hay varias experiencias que hemos podido identificar en esos años como por ejemplo el organizarse para irse de vacaciones, cuidar hijos, hacer compras comunes u organizar policlínicas (Sosa, 2015). En palabras de Stella, una de las integrantes de la Comisión de Salud de Fucvam y una de las referentes de una policlínica cooperativa que funcionó en los ochenta, en esos tiempos desde las policlínicas barriales había “auténtica coordinación de todo lo que pasaba en la periferia” (Castro, Menéndez, Sosa & Zibechi, 2013)¹⁰⁰. Existen otras pistas interesantes del vínculo entre Plemuu y las cooperativas de vivienda, por ejemplo la mención en uno de los boletines de Plemuu en el que se registra el incipiente proceso de las mujeres de una cooperativa que: “Están empezando a hablar cosas de mujeres. Por ahora se reúnen en casas pero esperan conquistar el salón comunal” (Plemunicandonos, Junio 1986, N°3: 3).

Muchas grupalidades, sin bien no se autopercebían como “feministas” o espacios de “condición de la mujer”, funcionaban como “gérmenes de grupos de auto conciencia”. Tal es el caso de las ollas populares o los merenderos. Aguirre y Rostagnol (1986) señalan que aunque fueran una “extensión del trabajo doméstico” y se hiciera igual

¹⁰⁰ Según Canel (1992) existieron unas 55 policlínicas barriales. Existía una coordinación de la red de policlínicas de Fucvam y de las policlínicas comunitarias: Cadorna, 19 de abril, Ponce de León, La Tierrita, La Huerta, Arbolito, La Cachimba del Piojo, Monserrat, La Teja Barrial. Las policlínicas hacían la sanidad en los campamentos donde estaban resistiendo las familias ligadas a distintos conflictos sindicales (Castro, Menéndez, Sosa & Zibechi, 2013).

que aquel, de manera gratuita, en lo concreto les permitía a las mujeres “colectivizar trabajo privado” (1986: 16). Si bien el mismo es parte de los mandatos que las mujeres cargan, es decir, realizar de manera gratuita todo tipo de trabajo reproductivo para el sostén de la vida de otros y otras, al hacerlo de manera colectiva se establecen modos colectivos de resolver la tarea y que permiten a la mujeres salir del cautiverio doméstico. Desde estas experiencias concretas hubo un fuerte debate en las revistas feministas sobre el trabajo doméstico, su invisibilización y desvalorización que será retomado en el siguiente capítulo.

Luchar contra todo autoritarismo a partir de nosotras mismas

El movimiento de mujeres realizó una profunda mirada al mundo de la familia y junto a los aportes feministas fue posible mostrar las continuidades del autoritarismo. Es decir, no solo era autoritario el régimen político de la dictadura, sino la estructuración patriarcal de las familias. La lucha contra el autoritarismo y la búsqueda de formas otras de lo político desde las propias mujeres tuvo en los debates de las amas de casa un punto nodal, porque desde allí se había organizado parte de la resistencia. Me interesa por ello recuperar el debate de democracia en la casa junto a la mirada que señalaba al feminismo como lucha contra todo autoritarismo. En las páginas que siguen me detendré mayormente en la propuesta “partir de nosotras mismas” de Plemmu como parte de la lucha contra los autoritarismos y para dar cuenta de algunos primeros aspectos de los modos de organización política que estaban en construcción.

¿Y cómo hago para ir a la reunión?¹⁰¹

Uno de los espacios que nace en los primeros años de la década fue el Plenario de Mujeres del Uruguay (Plemuu). Se trató de una organización

¹⁰¹ Tomado en alusión a la siguiente cita “Todo comenzó simplemente con un ¿Y cómo hago para ir a la reunión? ¿Con quién dejo a los nenes? (Plemuu, 1985a: 4).

de mujeres que inicialmente no se auto denominaba feminista, aunque varias de sus integrantes y referentes con el tiempo fueron asumiéndose como tales¹⁰². En 1985 publican un cuadernillo titulado *Nuestro feminismo, un proyecto de vida* (Plemuu, 1986b). Inicialmente se reunieron para decir basta a la represión, para resistir y colaborar en la reapertura democrática desde grupos barriales de mujeres. Carmen Tornaría¹⁰³ (1986) —una de sus fundadoras— señalaba que el auge del movimiento de mujeres en la salida a la dictadura tuvo inicialmente un anclaje barrial y popular, nació de un entramado de mujeres organizadas desde dicha trama para resolver problemas cotidianos o sostener otras luchas. Como fue señalado en el apartado anterior, se trataba de mujeres organizadas inicialmente por temas comunes como la vivienda, la carestía, el trabajo, los derechos humanos y no necesariamente desde una “conciencia de género” (Tornaría, 1986: 38), pero poco a poco los temas y problemas afloraron y se empezó a trabajar a partir de esas preocupaciones.

Según Tornaría (1986) existía una nueva política desde las prácticas de mujeres, en tanto aparecían nuevas formas de hacer y pensar lo político a partir de las experiencias concretas, en tanto la tradicional esfera del mundo político estaba bloqueada por la represión dictatorial. Para sortear la represión e incluso dado el retraimiento de muchos hombres por dicha razón, el hogar y el barrio se habían convertido en lugares privilegiados para las acciones de resistencia:

las mujeres éramos expertas en ese medio cuyas reglas y lealtades casi desconocían los hombres. Las respuestas desde la resistencia no solo involucran a las mujeres sino que asumen modalidades nuevas, vinculadas a lo doméstico.

¹⁰² Carmen Tornaría, una de sus fundadoras y referente al inicio no se nombraba feminista, pero en los debates hacia finales de la década sí lo hacía. Otras de las integrantes de la Comisión Directiva en los primeros años como Margarita Percovich, Cristina Grela, Nita Zamunisky también se adscribían como feministas y posteriormente como feministas de izquierda, dejando su participación en Plemuu por su participación político partidaria.

¹⁰³ Carmen Tornaría fue directora de Plemuu hasta su fallecimiento en 2019. En los años noventa fue asesora en materia educativa y tuvo duros enfrentamientos con los gremios y sindicatos de la educación por las reformas educativas del corte neoliberal del gobierno de Luis Alberto Lacalle. Aunque fue contactada varias veces no fue posible acceder a una entrevista personal.

tico; apagones, caceroleos, jornadas de no-compra, la práctica del “boca a boca” para transmitir información. (...) y, por último, lo fundamental; miles de mujeres hemos comenzado a cambiar y hemos construido nuestra identidad rompiendo viejos lazos de relación asimétrica y de poder en el espacio cotidiano, integrando a nuestras parejas e hijos al proyecto de cambiar la calidad de vida, miles de mujeres, con la fuerza que da el cambio tangible para trasladar ese proyecto a otros espacios a los que nos vinculamos (Tornaría, 1986:38-44).

La organización no era exclusivamente de mujeres que eran solo “amas de casa”, pero afirmaban desde allí su lugar político: “Amas de casa, estudiantes, profesionales, obreras, mujeres de distintas clases sociales, niveles educativos, estados civiles y edades, descubríamos que partíamos de un eje común: mujer” (Plemuu, 1985a: 5). Su experiencia como mujeres se fue poniendo en el centro en medio de las diferencias, que suponían “matices más o menos dramáticos, ahondándose en las mujeres de los sectores populares” (Ídem). Ser amas de casa era algo de lo que tenían en común como mujeres:

Nosotros empezamos en el 83 como un movimiento de mujeres amas de casa. Que era un modo de llamarse, porque amas de casa había muy pocas. En ese momento nos empezamos a juntar por distintas cosas, unas eran por los presos políticos, otras eran por la canasta familiar, yo que sé, diferentes cosas (Entrevista P1).

Esta organización se va gestando desde 1983, nutriéndose de las tramas de resistencia barriales que son una de las partes constitutivas de las organizaciones de mujeres durante los años ochenta. Mujeres que frente a la profundización de la desigualdad social, muestran como contrapartida estrategias solidarias que se van tejiendo y que convierten al barrio como campo propicio para la politización de lo cotidiano en un contexto de participación barrial creciente. Esta resistencia por ejemplo se evidenciaba desde el recolectar ropa o alimentos para los/as presos/as políticos/as o en la realización de ollas populares para solventar la crisis (Sapriza, 2003). A la par que se gestaba esta trama para sostener la vida comienzan a politizarse como mujeres. Así lo relata entre risas una de las entrevistadas:

Además yo siempre digo que [yo] era una transgresora divertida en el fondo. Cuando un vecino mío salió del Penal de Libertad lo fui a buscar, y mi marido se podría haber muerto de un ataque cardíaco de que yo me había llevado su camioneta. Y yo decía siempre que el tenía ganado el cielo gracias a su ignorancia. Porque por ejemplo, llegaba el día de hacer los paquetes para los presos y mi vecina no tenía plata y yo iba a un lugar donde tenía cuenta y compraba todo. Que pagaba él después, bah, pagaba él o yo, no importa, pero el tema era el uso de cuentas familiares. Y yo iba y lo hacía (Entrevista P1).

De las distintas fechas nombradas anteriormente para marcar el inicio del movimiento, para Plemuu es relevante el 26 de enero de 1984, porque ese día los grupos barriales marcharon por la vereda de 18 de Julio y luego de ese acto público se pusieron nombre: "(...) nos ponen que somos las madres y no éramos las madres. Entonces nos pusimos el nombre Plemuu nosotras" (Ídem). Esta marcha de enero de 1984 está en el contexto de un llamado de huelga general del PIT y la reimposición de las medidas prontas de seguridad. Las mujeres amas de casa desde sus grupos tomaron iniciativa de organizar una marcha silenciosa, porque les parecían que los hombres estaban aún miedosos. La convocatoria fue "de boca en boca" y participaron más de 2000 mujeres, incluso muchas que no habían participado de otras acciones de protestas antes (Johnson, 2000). Era un contexto en el que aún movilizarse era riesgoso. El propio hecho de hacerlo por la vereda y no tomar la calle era parte de las formas de manifestarse pero con ciertos recaudos. Al mismo tiempo en estas movilizaciones en que las mujeres eran protagonistas, no solo se desconcertaba la policía, sino que tampoco los hombres de sus familias quedaban sin saber bien que hacer: "Sí, pero todos los hombres en la vereda de enfrente, todos los maridos y los hijos, pero no en marcha, sino como apoyando pero cuidando, una cosa así..." (Entrevista P1).

Llamarse "plenario" fue una aspiración de ser plurales, abiertas, heterogéneas y con aspiración a la horizontalidad. Ponerse nombre fue también la estrategia frente a la preocupación de que desde los grupos políticos partidarios o espacios más cercanos al sindicalismo se cooptara la organización de mujeres. El debate sobre la autonomía de los partidos políticos fue cobrando fuerza con los años tal como se analizará en el cuarto capítulo.

En junio de 1984 se forma la Federación Uruguaya de Amas de Casa (Fuadec), conformada por organizaciones vecinales y de esposas de trabajadores de la industria metalúrgica, la construcción, el transporte o empleados municipales (Prates y Rodríguez Villamil, 1985). Este espacio que funcionó hasta agosto de 1985, se entendió que una vez recuperada la democracia el cometido de “abrir una brecha en un contexto histórico donde estaba prohibido nuclearse” ya se había cumplido (Cabrera, 2011: 40-41).

Aunque Plemuu es la organización de amas de casa que luego crece y se consolida, en los primeros momentos los grupos barriales confluyeron, por ejemplo en la organización de la marcha de enero de 1984¹⁰⁴:

Otras mujeres de algunos gremios o grupos políticos estaban empezando a reunirse. Algunas vinieron a nuestro grupo a intercambiar ideas. Luego se decidió hacer una primera reunión ampliando la convocatoria en el COT (Congreso Obrero Textil) en el Paso Molino. Se llegó a muchas mujeres y de allí surgió la idea de hacer, el 26 de enero de 1984, la marcha en silencio de las mujeres con volanteada por la vereda desde la calle 18 de Julio y Ejido hasta la Plaza Libertad. Me acuerdo de encontrarnos en un bar para repartirnos los volantes y que algunas prefirieron ir al baño a esconderlos entre sus ropas, por las dudas. (...) Dicen que fuimos cerca de 2.000 mujeres (Cabrera, *Cotidiano Mujer* Nº 46, p.37-38, comillas en original).

Plemuu se volvió una organización que integraba tanto grupos barriales, como trabajadoras, estudiantes, académicas e integrantes de diversos partidos políticos. En los siguientes años colaboró en varias articulaciones, por ejemplo en 1985 en la coordinación de los documentos sobre la cuestión de la mujer presentados en la concertación. El espacio de

¹⁰⁴ Se trató de una organización que no era explícitamente partidaria pero que mantenía una fuerte ligazón con el Partido Comunista. Una de sus referentes, Susana Bonilla fue luego integrante de la Comisión de Mujeres del partido. Las amas de casa quedan luego mayormente nucleares en Plemuu, que sostenía una mirada crítica a esa cercanía partidaria. Una de las integrantes de Plemuu indica: “(...) El tema de la Fuadec es que venían de todos lados, no quiero decir que fuera la gente de Partido Comunista, sino que en pocos días era como una dirigencia del Partido Comunista, (...) Tengo idea de que eran las esposas de, no había gente que fuera verdaderamente trabajadora del lugar. Y digamos que las líneas venían dadas, sin ninguna duda. (Entrevista P1).

Plemuu reunía a mujeres diversas, no todas con experiencia previa de militancia o en otros casos desde la imposibilidad o la incomodidad de los espacios mixtos de los que venían. Este encuentro entre mujeres diferentes era un desafío permanente:

Y bueno, después de eso como que ya fuimos un poco más conocidas. Y nos planteamos más que nada, nosotros le decíamos una especie de militancia al boleo. O sea, no era que militáramos con las domésticas ni que militáramos con, sino que era con todo el mundo. Venían las literatas. O sea, en ese momento lo que hicimos fue lograr que se juntaran distintos —yo no se si le podes llamar estratos sociales o ocupaciones— pero en las reuniones nuestras había una que era una obrera del frigorífico que decía “a ver compañeras ustedes hablen despacio porque yo tengo que apuntar y después buscar en el diccionario las palabras que no entiendo”(Entrevista P1).

En ese mismo año hubo también un intento de realizar un acto por el 8 de marzo, que finalmente devino en el “8 de marzo de la rosa” ya mencionado. Como no se pudo hacer la movilización, organizaron un taller en el Centro de Obreros de Alpargatas junto a familiares de presos políticos. A la actividad fue la policía y varias de las participantes terminaron en la comisaría esa noche. Además de contextualizar el tiempo de represión que aún se daba en el país, es relevante postular el significado que tuvo para las mujeres salir a manifestarse. En una de las entrevistas una de las participantes relata por ejemplo cómo otra de las amas de casa que no tenía sus documentos al ser detenida regresó hasta la casa para cumplir con el requerimiento mostrar los mismos al oficial de policía. De esa misma actividad hay varias anécdotas que se relatan entre risas:

Entonces llego, entro muy rápido, no veo que estaban las camionetas policiales ahí y se me acerca una y me dice “¡andate!” Y yo le digo pero no llegue tan tarde y me dice “andate”, hasta que me dice te estoy diciendo que te vayas mientras puedas (risas). Y al final como estaba la esposa de un blanco que era de lo mas peleador, [...] , dijeron no, no se metan con estas y las citaron para la mañana. Las anécdotas de ahí te digo que son impagables porque estaban todas como muy tranquilas, o de un modo, pero dijera una: “en la noche me casé y me divorcié unas siete veces porque mi marido decía me divorcio, después decía no, te acompaño, no”(Entrevista P1)

Al reunirse y compartir sus necesidades y problemas comienzan a descubrir que no era asunto de una o de otra, sino de todas. A la par de resolver otros temas comienzan a hablar de sexualidad, trabajo doméstico, maternidad. Desde Plemuu usaban un texto intitulado “A partir de nosotras mismas” (Plemuu, 1985a) como herramienta para los grupos barriales:

Esos grupos, hay un libro que se llama, *A partir de nosotras mismas* que es como la metodología que usábamos, que era el juntarnos y el hablar de las cosas que nos pasaban. Entonces lo que me pasaba a mi repercutía también porque a vos te había pasado y a otra, entonces, es decir, como que ahí podías después juntarte y decir no me pasa a mi porque soy yo, nos pasa a todas (...)
(Entrevista P1).

El número de grupos es variable y no hay un dato exacto ni de los mismos ni de la cantidad de integrantes¹⁰⁵. Algunas entrevistadas señalaban que hubo hasta unos 30 grupos funcionando simultáneamente. A través de las publicaciones, tanto de folletines como de libros se ha reconstruido la siguiente lista de grupos¹⁰⁶ en Montevideo: Malvín, Cordón, Complejo Bulevar, Parque Posadas, Cerro, Paso Molino, Villa Dolores, Pocitos, Camino Maldonado, Cementerio Norte, Casavalle, Parque Miramar, Sayago, Colón, Nuevo París, Aires Puros, La Teja, Bella Vista, Villa Teresa.

¹⁰⁵ Puede encontrarse una lista tentativa de unas 150 participantes de los grupos barriales en actividades de sistematización (Fundación Plemuu, 1990:115).

¹⁰⁶ A través de Plemunicandonos fue posible reconstruir la siguiente lista de grupos nombrados de acuerdo a su surgimiento o informe de actividades En el boletín N°1 de Octubre 1985 registra en Montevideo grupos en Paso Molino, Pocitos, Camino Maldonado, Cementerio Norte, Casavalle, Parque Miramar, Sayago. En el resto del país incluye Florida, Cerro Largo, Young, Minas, San José, Cerro Colorado, Nueva Palmira. En el boletín N°2 de Marzo 1986 se incluyen los siguientes barrios montevideanos: Colón, La Cabaña y las siguientes ciudades: Canelones, Pando, Cardal. En el N°4, de Octubre de 1986 se agregan en Montevideo: Nuevo París, y Aires Puros. En el interior del país se suman Paysandú, Guichón, Quebracho, Carmelo, Colonia Suiza, Tacuarembó, San Carlos, Rocha según el N°5, de abril 1987. En setiembre en el boletín N°7 se incluyen Cordón, La Teja y Bella Vista en Montevideo y se suma el poblado Egaña-Risso. En el N°9, de Agosto de 1988 se incluye información de grupos en Villa Teresa y Delta del Tigre. A través de la sistematización de Ponce de León, Popelka y Pereira Sarti (1991: 24) se registran los siguientes grupos barriales mencionados: Montevideo: Paso Molino, La Cabaña, Colón, Pocitos, Nuevo París, Casavalle, Cordón, Bellavista, La teja. Interior: Minas, Florida, Treinta y Tres, Pando, Egaña y Risso, Nueva Palmira.

En 1985 se organizó en Melo el Primer Encuentro de Mujeres del Interior. La organización del mismo, se coordinó entre Plemuu y el movimiento Paulina Luisi, conocidas como las Paulinas. Las mujeres registraban el creciente número de grupos en distintos lugares del país: "Se prenden lucecitas que anuncian grupos PLEMUU. La mujer del interior se ha echado a andar" (Nº5, abril 1987: 2, mayúsculas en original). Las amas de casa se organizan en ciudades capitales como Treinta y Tres, Florida, Cerro Largo, Minas, San José, Canelones, Paysandú, Tacuarembó. En ciudades más pequeñas como San Carlos, Guichón, Carmelo, Colonia Suiza, Young, Cerro Colorado, Nueva Palmira, Cardal, Pando, Delta del Tigre y en algunos casos en pueblos muy pequeños como Cardal, Cerro Colorado o Egaña-Risso. Se trataba de situaciones muy distintas a las de Montevideo, por la cercanía, los prejuicios o la infraestructura, pero allí también las mujeres contaban sus experiencias y empezaban a sentirse más seguras de si mismas¹⁰⁷.

Se registran diversas actividades en los barrios, en liceos, en cooperativas de vivienda o hasta en la feria del libro. No todas las actividades eran sobre la condición de la mujer, pero tendencialmente alteraban lo que se esperaba de la feminidad hegemónica, como lo que registran como un "chocolate con masitas [que] termina formándose dos grupos de vecinas en el Club Albatros" (Plemunicandonos, Año 1, Nº4, Octubre 1987: 2). Las coordinaciones eran mayormente con organizaciones barriales como Comisiones Fomento en las escuelas, pero en algunos casos también se realizaban a nivel institucional con las intendencias municipales.

Los grupos se reunían en general una vez a la semana. Durante 1986, una vez que se van consolidando los grupos de mujeres de Montevideo y del interior del país se comienza a impulsar una instancia de articulación de los grupos, en lo que se llamó "La Coordinación", que funcionaba mensualmente en Montevideo. Hubo en 1987 una primer asamblea con 24 mujeres, de 11 grupos: "Queríamos una organización

¹⁰⁷ Puede verse más detalle al respecto en el texto "Vivencias de grupos del interior"(Fundación Plemuu, 1990: 21-33).

de mujeres, sabíamos que no era fácil. (...)Queríamos trascender los grupos, muchos de ellos ya consolidados y pusimos manos a la obra” (Ponce de León *et al*, 1991:23).¹⁰⁸

En ese mismo año se obtiene la personería jurídica y Plemuu pasa a llamarse Fundación Plemuu y hubo una fase de consolidación entre 1988-1989 y una salida pública en 1990. Parte de la circulación de información sobre lo que cada grupo hacía, los temas que trataban así como las actividades generales se difundían en Plemunicandonos. Fueron varias las iniciativas para fortalecer el entramado de los grupos, pero a finales de la década se registran varias dificultades para sostener la coordinación. Por una parte, para los grupos del interior del país suponía trasladarse y ausentarse de sus hogares, a veces más de dos días seguidos. Además para todas era difícil hablar en este espacio y muchas veces esperaban que hablaran las referentes o coordinadoras.



Imagén 5: Ejemplar de Plemunicandonos.

¹⁰⁸ La referencia que señalan Ponce de León es el documento “Que es la coordinación. Documento interno de la Fundación Plemuu”.

Trabajadoras sin salario y sin horario

Un elemento relevante es la transformación de la valorización del ser “ama de casa” y el considerar a las tareas domésticas como trabajo. Desde distintos relatos puede apreciarse el hecho de que fueron encontrando estrategias de lucha en lo cotidiano, apoyadas desde el sostén que los grupos de mujeres les brindaban. Es mediante el intercambio de palabras en cotidianas conversaciones grupales que muchas de las mujeres transforman su percepción de sí mismas al considerarse trabajadoras, aunque fuera un trabajo sin salario y sin horario:

En uno de los grupos, en el de Paso Molino, había una mujer que después de la difusión de todas esas cosas dijo ‘Ah, ahora entiendo, nosotras somos sin horario y sin salario. Pero yo no voy a ser más sin horario y sin salario, me voy a poner un horario aunque no tenga salario. Entonces decía que trabajaba desde las 8 de la mañana a las 4 de la tarde. Y lo puso en práctica. Entonces de 8 a 4 le podían pedir lo que sea como ama de casa que ella lo cumplía, después de las 4 nada. Y su marido salía a las 4 de la tarde del trabajo o llegaba a la casa. Entonces de repente el primer día llegó y le dice que te parece viejita si tomamos, si compras unos bizcochitos y ella le dice si, si vas vos a la panadería porque mi horario de trabajo terminó’. (risas) Entonces ella tomaba mate con él pero los dos se tenían que encargar de los bizcochos, porque ella ya estaba fuera de horario y él también. Para mí esa fue de las cosas más geniales (Entrevista P1).

Existen diversos gestos de rebeldía que se mezclaban con la tónica general de apelar al diálogo en la pareja, hacer propuestas, generar un clima cooperador. En algunos casos los enojos y negociaciones se expresaban de modo particulares:

Una vez una tenía que ir a una reunión del grupo y entonces el marido le dice ‘¿qué hago con el bebé?’ Y ella le dice, ‘le das la mamadera’ ‘¿Y cómo se cuando la leche hierve?’; ‘Bueno, mirá, cuando se vuelca, bueno, ahí hirvió’ (risas) Y le decía ‘yo no puedo creer que le hayas dicho eso’, y ella me dice ‘es que a preguntas de ese tenor hay que contestarle de ese modo’ (risas) (Ídem).

En la experiencia de los grupos, las mujeres empezaban a problematizar su ser mujeres, y desde allí comenzaban a ver con otros ojos a la otras mujeres con las que se iban encontrando, aunque no fueran de la

organización. Se abría una reflexión sobre la negación de lo femenino que se extendía en la imposibilidad de reconocer a otras mujeres:

Y bueno nos llevaba a todas a descubrir que además de ser madres éramos mujeres y personas individuales, con nuestras cuestiones propias de mujeres. Que nunca nos habíamos imaginado que eso era así (Entrevista P2).

“Nos pasó, de repente [una compañera] un día dijo ‘Yo nunca trabajé con mujeres’ y le digo ‘Cómo que nunca trabajaste con mujeres si trabajabas con asignaciones familiares’ y dice, ‘Ay que yegua que soy, nunca las consideré mujeres, son usuarias’” (Entrevista P3).

En los grupos se evidenciaba lo que la teoría feminista de esos años comenzó a iluminar, y lo que en la prensa feminista local se trataba: la permanente negación, invisibilización y desvalorización de la reproducción social, la permanente explotación del trabajo de las mujeres. Su reconocerse trabajadoras ponía en crisis el patriarcado del salario (Federici, 2017).

Los años más fértiles, de grupos sostenidos con frecuencia, de movilizarse y estar reflexionando y tejiendo estrategias de transformación en sus vidas fueron para todas muy significativos. En ese momento de apertura “cambiar la vida” reverberaba en cada una. Para las mujeres de Plemuu cambiar la vida era “tener una vida libre de restricciones” (Entrevista P1). Otras relatan que aunque habían leído antes libros clásicos como *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, se autonominaron feministas en esos años, en medio de la lucha, y que eso significó una experiencia personal fundamental, al punto de sentir que es desde momento que existían de manera plena: “haber encontrado una paz interna, de decir bueno, ahora soy (Entrevista P2).

Desde la vida cotidiana se vuelve a denunciar la falsa separación público-privado y lo que ello supone para las mujeres; se insiste en denunciar todos los espacios de jerarquía patriarcal que tan costosa ha sido para las mujeres: “Lo cotidiano de la mujer que estaba adentro de la casa que estaba tan sometida y estaba tan deprimida que le impedía saber de que tenía la posibilidad de cambiar cosas” (Entrevista P2).

Aunque en clave latinoamericana, y con todo el anexo de problemas ligados a la represión y crisis económica ya descripto, se

trata de procesos similares a lo señalado por Friedan (2009) en la mística de la femeneidad. Es decir, ese "malestar sin nombre", esa angustia negada de las amas de casa. Por su parte, bell hooks (1984) desde los feminismos negros fue una de las primeras en señalar que se trata de un problema de las amas de casa blancas, heterosexuales y de clase media, no un problema de todas las mujeres. En el caso uruguayo se trataba mayormente de mujeres de sectores populares. Además interesa recuperar la politización de un malestar que existía en muchas mujeres en esos años, en tanto el mismo permitió abrir espacio a nuevos modos de entender teórica y políticamente el trabajo reproductivo, tal como se abordará en el tercer capítulo.

Trabajamos sin mandarnos unas a otras

En los inicios Plemuu señalaba la aspiración a un movimiento de mujeres en forma de red, con múltiples grupos, de débil estructuración y sin jerarquías, que apuntara a la coordinación en base a pautas comunes sin centralización, pero con respeto y solidaridad. Se abre la posibilidad para entender que lo político no se reduce a la lucha por el poder del Estado, sino a pensar que existen relaciones de poder a lo largo y ancho del tejido social (Tornaría, 1986: 56). Es por ello que la estructura inicial de Plemuu era flexible y tenía fuerte interés en establecer relaciones horizontales entre sus integrantes (Johnson, 2000). En la misma línea en los grupos evitaban establecer jerarquías, atendían a las posibilidades de cada quien y las decisiones se tomaban por consenso. Esa propuesta convivía con una comisión directiva formada por cinco integrantes que no tenía un sistema de rotación establecido con claridad. Tenían una red organizada entre los grupos, según lo descripto de sus reuniones y plenarios, pero a la vez había un desborde desde diversas mujeres que participaban de los espacios barriales:

(...) fijate que una decía yo soy del Plemuu y vos decías pero nunca la vimos... Nosotros íbamos, o sea nosotras íbamos, no iba Juana Pérez, éramos nosotras, entonces conocíamos. Y de repente saltaba que fulanita que estaba allá en

el fondo del mundo decía que era Plemuu, que estaba en Plemuu y que esto y que lo otro. ¡Para nosotros eso era divino! Entonces [...] decía esto es como para asustar, porque era como una adhesión (Entrevista P1).

Las referencias a Julieta Kirkwood aparecen fácilmente, porque aunque se trataba de una feminista chilena, sus aportes teóricos y su constante esfuerzo por ir escribiendo y ordenando los sentidos de las luchas, tuvieron repercusiones en Uruguay: “Y Julieta Kirkwood era un personaje con la que nos encontrábamos. (...) para nosotros fue como una revelación las cosas de Julieta de lo privado es político” (Entrevista P1). Sobre la politización de la vida cotidiana y la vida privada de las mujeres una de las entrevistadas señalaba:

Nosotras planteábamos que la vida cotidiana también era un espacio político. Que lo cotidiano era político también decíamos nosotras. Empezamos a decir, no lo habríamos inventado nosotras pero lo tomamos como una herramienta. Y claro, desde el lugar de ama de casa, ¿no? Yo me acuerdo que en un momento escribimos algunas notas, hay unos librillos en el Plemuu, y que a mí se me ocurrió decir que las mujeres amas de casa estábamos construyendo la voz, el tiempo y el espacio de nuestro ser social. Porque dejábamos de salir de ese individualismo para ir a un lugar más colectivo, en el barrio (Entrevista P2).

El movimiento de mujeres, al enfatizar el asunto de la separación público-privado, no solo debate con la democracia liberal, sino que atrae la atención a mirar las otras opciones democráticas que pueden entenderse como más radicales (Phillips, 1996). Las que venían de las luchas y de las organizaciones de la izquierda traían consigo los debates y las críticas clásicas a la democracia “burguesa” y ampliaron los anhelos de una democracia como práctica política general, sus espacios concretos y su necesaria ampliación a la vida toda.

Fue también en estos años que se realizaron fértiles intercambios entre feministas de Latinoamérica y el mundo, siendo los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe (EFLAC) el lugar privilegiado para volcar experiencias, reflexiones y planificar acciones colectivas. La propia Kirkwood los señala como “ese gigantesco estar juntas las mujeres”(1986), un espacio de despliegue feminista pero también de tensión entre diferentes trayectorias y posturas. El primero de ellos,

realizado en Bogotá en el año 1981, da cuenta de ese momento de descubrimiento y reconocimiento, de fortaleza de los espacios entre mujeres y la autonomía en relación a los espacios mixtos. Para las uruguayas, uno de los encuentros más relevantes fue el de 1986, en Argentina, no solo por la cercanía y las facilidades para participar, sino porque había una apuesta prepararlo juntas y varias de ellas estuvieron en la organización del mismo.

Desde los distintos espacios de autonomía es que se van gestando ciertas provocaciones y debates que desbordan lo democrático para abarcar el mundo político masculino y sus cánones teóricos. Una de ellas es denunciar una y otra vez que las mujeres no tienen el mismo tiempo para participar de los espacios políticos por hacerse cargo de las tareas domésticas y de cuidado, es decir, señalar la exclusión de las mujeres del mundo de la política institucional dada la división sexual del trabajo. Esta situación no había sido considerada, como sí lo eran otras desigualdades miradas con mas atención por la izquierda, como por ejemplo la desigualdad salarial. Luego del debate sufragista parecía que las diferencias habían desaparecido, pero las mujeres volverían a señalar una de las falacias de la democracia institucional: el individuo. Esto es la base de la democracia liberal es un ciudadano, es siempre un hombre sin trama de interdependencia¹⁰⁹. A la par, van realizando otra de las críticas comunes que apuntaban evidenciar algo que históricamente ha sido naturalizado: en los cargos políticos había más hombres, más allá de los años que hacía de la llamada conquista del voto, es decir la incorporación formal de las mujeres era discutible y se ponía en tela de juicio la noción misma de representación (Phillips, 1996). La noción de igualdad, tan pilar de la democracia fue asimismo señalada como “mito” y como imposibilidad teórica y fáctica (Kirkwood, 1986). Phillips señala las trampas de esta igualdad al decir: “cuando hombres y mujeres son tratados igual es porque las mujeres

¹⁰⁹ De igual modo puede debatirse la propia noción de libertad y consentimiento que son vitales para pensar en la democracia, en tanto ambas están basadas en una experiencia masculina. No se considera por ejemplo el lugar del “consentimiento” que un hombre siempre cree tener aunque la mujer diga lo contrario o no pueda siquiera responder como sucede en los abusos o las violaciones (Phillips, 1996).

son tratadas como si fueran hombres; cuando hombres y mujeres son tratados de modo diferente, el hombre es la norma respecto de la cual la mujer es peculiar, carente y diferente" (1996: 46).

Hay una apuesta por una democracia participativa, cuestionando la separación dirigente-dirigidos y sus consecuentes jerarquías, a la par que buscaban democratizar la vida cotidiana y los otros espacios en los que participaban. Aunque no eran debates que se daban necesariamente leyendo o dialogando explícitamente con la teoría feminista del norte, estos debates dados especialmente entre las amas de casa coinciden en la atención especial a revisar las relaciones de dominación en el interior de los grupos de mujeres que atravesó el movimiento feminista en los años setenta.

El movimiento supuso un gran "ensayo político" (Kirkwood, 1986 y 2017) que partió del cuestionamiento de sus lugares en la izquierda y de una profunda mirada al mundo de la familia, del hogar y de todas las esferas de la vida de las mujeres. Se esforzaron por nombrar y denunciar el autoritarismo en las familias que supone la estructura patriarcal.

Se cuestiona el vanguardismo político y se revalorizan como nuevos espacios políticos a la familia, el barrio, como espacios de política no abstracta, sino concreta (Tornaría, 1986; Kirkwood, 1986). Desde los grupos o espacios solo de mujeres empezaron también a cuestionarse a sí mismas, a mirar su lugar de mujeres realizando una política masculina y lo que esto puede suponer en términos de lenguaje y forma organizativa: "A ese mundo queremos acceder con un mensaje y un lenguaje propio de mujeres" (Plemuu, 1985a: 15). La lucha contra el autoritarismo y la búsqueda de formas otras de lo político desde las propias mujeres suponía una contraparte de ensayo, de experimentación de otros modos de organizarse entre sí. Lo que se proponían e incluían como signo distintivo en distintos folletos y publicaciones era:

Cambiar las relaciones de poder entre hombres y mujeres en todos los ámbitos. Cuestionar el autoritarismo: a partir de nosotras, desde las mujeres, Para las mujeres y para los demás. Valorizar lo cotidiano, la afectividad propia de

las mujeres y del mundo privado como nuestro aporte fundamental y específico al cambio en la calidad de vida. Impulsar la igualdad de posibilidades y oportunidades de realización personal, formación y participación. Respetar las opciones personales, educar para poder elegir y encontrar la identidad propia. ¿Cómo lo proponemos? Constituyendo una organización autónoma, pluralista, participativa, comprometida. Promoviendo cambiar a partir de nosotras mismas: una nueva mujer, una nueva familia, una nueva sociedad (Propuesta Política de la Coordinación de Grupos de Amas de Casa, 1988. Citado en Ponce de León *et al*, 1991:33).

El debate que empezó frente al terrorismo estatal y que anclaba en la experiencia de cada una, sostuvo la preocupación por establecer otros modos de relacionarse entre mujeres y otros modos de dar forma a la organización, que no repitieran lo que se estaba impugnando. La frase “Trabajamos sin mandarnos unas a otras” (Ponce de León *et al*, 1991: 26) resonó en las encargadas de sistematizar los años de trabajo de Plemuu y tal frase, de la que no sabemos qué mujer en concreto dijo, se usó para dar cuenta de los sentidos circulantes en ese momento. ¿Qué se dice cuando se afirma tal cosa? ¿Cómo es un espacio dónde nadie mande a nadie? ¿Qué significaba para estas mujeres estar en un espacio en el que sentían que no eran tuteladas? ¿Desde dónde insiste este rechazo a ser mandadas? Esa tutela inicial era la militar, pero luego se fue ampliando para comprender la subjetividad femenina dominante para ampliar las posibilidades de lucha:

Desde los espacios en que se intentaba resistir el modelo político de sociedad que el autoritarismo nos quería imponer, las mujeres empezamos a organizarnos. Primero porque no nos gustaba la tutela permanente que se nos quería imponer, ni para nosotros ni para nuestras familias, ni para el futuro de nuestros hijos. Segundo porque advertíamos que esa oposición no manifiesta públicamente la compartimos muchas. Tercero, porque habíamos perdido el temor y ahora, estábamos más bien furiosas (Filgueira, 1989: 9-10).

En el momento más efervescente de los grupos y del movimiento realizaron un gran esfuerzo por delinear otros modos de trabajo, por irse dotando de una forma que recogiera la aspiración democrática. El lema que empezó a hacer uso fue “Una nueva mujer. Una nueva familia. Una nueva sociedad”. Sobre su intento de darse forma propia

indicaban: "Las reglas las hacemos nosotras y valoramos más lo que nos une que lo que nos separa" (Ponce de León *et al*, 1991: 33). El pluralismo de las amas de casa se leía como algo ingenuo, poco comprometido o despolitizado por parte de las feministas de izquierda. Sin desconocer las implicaciones políticas del contexto, entiendo que el mismo buscaba abordar el problema de la mediación patriarcal a través de las estructuras partidarias, especialmente de la izquierda. Aparece a la vez junto al desvío de mirar la potencia del despliegue al mismo tiempo que atender cómo seguía operando fuerte el lastre de la culpa femenina cuando señalan: "Cuando nosotras decimos que la propuesta es cuestionar el autoritarismo a partir de nosotras mismas no fue casualidad, fue después de un proceso, una toma de conciencia, de que nosotras mismas éramos autoritarias" (Ídem: 34).

El luchar contra todo autoritarismo fue un argumento filosófico contra los compañeros, porque partía de un acuerdo que ya era colectivo y del que había evidencia del daño que producía. La propuesta de democracia en la casa era a la par una estrategia ingeniosa de direccionar y ampliar una discusión que ya inició limitada. La reiteración de hacerlo "a partir de nosotras mismas" resulta muy inspiradora, en tanto su eje hay una apuesta por la autoafirmación personal y colectiva. Es una propuesta que se empeña en no separar lo privado de lo público, que intenta erosionar tal división.

Parte de este debate se fue tensionando luego entre el feminismo de izquierda, muy marcado por los lineamientos de la izquierda política (de Giorgi, 2018) ¿Cómo entender las distancias que tomaban las amas de casa de los partidos sin solo decir que no estaban totalmente politizadas, o que no tenían conciencia o que no eran lo suficientemente críticas, cómo interpretar desde los inicios la preocupación que tenían por la posible expropiación de la energía desplegada por el movimiento popular, por las organizaciones barriales y en particular por las mujeres? Parte de esa tensión se evidencia en el siguiente fragmento de la sistematización de Plemuu:

Esta capacidad demostrada y ejercida en el proceso de resistencia a la dictadura aparece frenada y negada desde los centros de poder tradicionales (Partidos Políticos, Estado, Sindicatos) negando y promoviendo el olvido del

protagonismo ejercido por los sectores populares a través de sus formas organizativas alternativas, surgidas espontáneamente en el proceso dictatorial (Ponce de León *et al*, 1991: 16).

Es decir, resulta fértil mirar el proceso de autonominación como feministas, la valentía y coraje de hacerlo en aquellos años y ver esos procesos de autonomía porque permite reconocer en ellas parte de ese linaje que buscamos. Pero al mismo tiempo aparece el desafío de superar ese límite porque tal como fue señalado era un feminismo de izquierda muy enmarcado en los presupuestos de la izquierda partidaria. De modo que interesa mantener abierta esta tensión y esa preocupación por la autonomía de los espacios de mujeres y pensar más allá de la dicotomía movimiento de mujeres-feministas. No por interés en dar valor o reconocimiento a una tradición liberal, sino para entender el conjunto de deseos desplegados más allá de la cristalizaciones que puedan suceder si solo pensamos los feminismos en espejo con los procesos de la izquierda. Es decir, insisto en mirar el horizonte de deseo propio de las mujeres, la radicalidad de la imaginación que pueda ser recogido desde allí, así como entender la búsqueda de cuidado y resguardo de sus creaciones políticas.

Traducir a palabras lo que sentimos

Los grupos de Plemuu no se auto nominaban o consideraban como grupos de autoconciencia, ni se inscribían en esa tradición de los feminismos de los años setenta. Sin embargo, parte de las intuiciones y de los supuestos básicos son, curiosamente, muy parecidos. En los grupos de amas de casa aparecen diferentes prácticas de la relación entre mujeres (Rivera Garretas, 1996) que fueron permitiendo un ensanchamiento de la disposición de sí (Menéndez, 2018a y b). En fragmentos de entrevistas realizadas a fin de sistematizar la experiencia de los grupos que realizó Plemuu a principios de los noventa, varias mujeres relatan que contrario a lo que les sucedía en otros espacios, podían crecer, ser ellas mismas: “en el grupo nos sentimos personas” (Ponce de León *et al*, 1991: 34).

Insistían en que se trataba de “partir de nosotras mismas para conocer la condición de la mujer” (Plemuu, 1985a: 3), es decir, no una condición de una mujer abstracta, ajena, sino desde cada una. La práctica del partir de sí fue el modo de empezar la reflexión. Esa la forma de acceder al conocimiento no descartaba otras pero “considera esencial y básico el análisis de la condición de la mujer a partir de nuestra propia experiencia como mujeres” (Ídem).



Imagen 6: *A partir de nosotras mismas* edición de 1985 y en sistematización de la experiencia editada en 1991.

El cuaderno de trabajo que se usaba en los grupos tuvo al menos tres ediciones entre 1985 y 1990. La tercera edición contó con apoyo financiero y se incluyó una diagramación a color y un subtítulo que da mayor relevancia a la metodología de trabajo.

La lucha inicial fue contra la dictadura y por la democracia, pero al dialogar entre sí se fueron dando cuenta de su condición de subordinadas en sus familias y trabajos: “juntas empezamos a descubrir cosas que solas no veíamos” (...) “el conocimiento de nosotras mismas surgió colectivamente (Plemuu, 1985a: 3-5). Al igual que les pasó

a otras mujeres en otras experiencias, al encontrarse pasaban de la culpa individual a las posibilidades de transformación colectivas: "Comprendimos que lo que nos pasaba, no solo nos sucedía a cada una, sino a todas (...) ¿Cuánto tiempo vivimos pensando que `las fallas` que se expresaban en la convivencia conflictiva en nuestras casas o en nuestro trabajo eran culpa nuestra (mía), o del marido o de los hijos y ahí nos quedábamos?" (Ídem: 6).

Unas de las experiencias similares refiere a lo que se llamó como autoconciencia como acción de lucha. Muchos de estos grupos se inician a fines de los sesenta por el grupo Mujeres Radicales de Nueva York, que pertenecían al Movimiento Liberación de la Mujer, y eran llamadas como *conscientiousraising*¹¹⁰. De modo similar sucede en Italia. Es Carla Lonzi (1978), desde Rivolta Femenile quien da nombre a la práctica de la autoconciencia y genera valiosos aportes a la conceptualización de la misma. En esas experiencias las mujeres proponían los encuentros de autoconciencia como forma de abordar los problemas personales desde una perspectiva política, es decir, no era otra cosa que reflexionar sobre cómo la vida privada estaba enmarcada por los mandatos patriarcales y ver juntas los caminos de la liberación. Sulamith Firestone (1976) también indica que estos procesos permitían entender y explicar el patriarcado desde la experiencia de las mujeres puesta en común. En el texto icónico "Lo personal es político" Carol Hanisch (1969) se hace una defensa de la práctica como una herramienta necesaria para la liberación de la mujer y en el texto "Autoconciencia: un arma radical", Sarachild (1979) señala que se trata de una práctica radical por lo que pretende y por cómo lo hace, es decir, va a las raíces, abre a una gama de asuntos que componen la totalidad de la vida y que por tanto no pueden ser cooptables.

Al mismo tiempo, Sarachild (1979) enfatizaba que escuchar la experiencia de las otras, escuchar lo que tienen para decir es asumir que hay verdad en la palabra de una mujer. Escuchar a una mujer

¹¹⁰ En español el término ha tenido diferentes traducciones, tanto como concientización o como concienciación.

colectivamente permite analizar la situación general, no a las personas en sí. Si se asume que hay verdad en lo que una mujer dice, se asume asimismo que el modo de entender el mundo desde la objetivación de la experiencia femenina también tiene validez y tiene sentido, aunque el mismo esté negado. Se trata de una experiencia que tiene validez. Así lo describían las amas de casa uruguayas: "Al hablar con otras mujeres descubrimos que tenemos cosas que decir y que nuestra palabra también vale" (Plemuu, 1985a: 9). Indican la importancia de "la reflexión sobre nosotras mismas en un espacio propio" y sentencian "fue un puente para comprender el mundo que nos rodea" (Ídem: 4).

Las mujeres no estaban solo rompiendo el silencio que se imponía desde la dictadura a todes, sino que en ese mismo acto sumaban la desobediencia al mandato de silencio femenino y comienzan a decir sin miedo lo que piensan, lo que sienten, lo que viven, iban perdiendo la inhibición. A través de procesos de sistematización de lo que ocurría en los grupos realizaron cartillas que permitían ser trabajadas en nuevos grupos, con otras mujeres. Bajo la reiteración de "nosotras las mujeres" abren para otras las preguntas que se hicieron a sí mismas: ¿quién hace la comida? ¿quién hace las compras? ¿quién posterga más que nadie sus necesidades ¿quién no tiene tiempo de enfermarse? ¿quiénes inauguramos los despidos? ¿quiénes tenemos más dificultades para conseguir trabajo? (Ídem:7-8)

Se trata a la vez de una apuesta metodológica que se basa en el preguntar y responder, yendo más allá de lo anecdótico pero siempre partiendo de lo cotidiano y en un espacio solo entre mujeres: "analizar lo que pensamos de nosotras, nuestra relación como madres, como esposas, como hijas, como amigas. Preguntar a fondo, verbalizar y traducir a palabras lo que sentimos, ir más allá de lo anecdótico" (Ídem:12). Lo sintetizaron a partir de los siguientes cuatro momentos que componían la metodología de trabajo: Momento yo mujer/Momento nosotras mujeres/Momento de respuestas/Momento de acción (Ídem:19-20). Indican que se trata de momentos que no necesariamente tienen un orden fijo y tienen los mismos tiempos y ritmos, pero que de algún modo han sido momentos comunes a todos los grupos.

Realizaron un esfuerzo por sistematizar lo que iba sucediendo. En los registros del momento aparecían diversos modos de explicar lo que los grupos suponían para cada una. En una ponencia de Nelly Fagúndez registraba este tipo de comentarios: “Podemos hablar de nosotras/ Aprendemos que no estamos solas/ Adquirimos confianza en nosotras mismas, nos autovaloramos/ tenemos un lugar de mujer, un grupo donde nos sentimos seres humanos, personas/ Encontramos aceptación y libertad/ Cargamos baterías para volver al otro mundo/ disfrutamos de la alegría de los demás/ Nos sentimos sin presiones, sin autoritarismo” (Fagúndez, s/d).¹¹¹

En algunos textos de la época se recogen varios testimonios en lo que se evidencia que el estar con otras mujeres, hablar de lo que sucedía era fuente de bienestar y les daba herramientas para sentirse más seguras en otros espacios. Puede verse por ejemplo el siguiente testimonio de una mujer del movimiento sindical que no participaba de los grupos feministas ni realizaba en sentido estricto autoconciencia, pero que también sentía la fuerza del proceso entre mujeres:

(...) y ahí también fue un feminismo de alta temperatura y que me sentí muy bien y aprendí más que nada muchas cosas y eso creo que es eso más que el sindicato me hizo agarrar más seguridad, después de eso me siento más segura y más firme en lo que hago”. (Juana, empleada doméstica, militante sindical. Citada por Rodríguez Villamil, 1990: 11).

Recupero a MacKinnon (1995) quien señala que ciertos modos de la práctica de la autoconciencia no se limita a grupos creados para tal fin, a la vez que los grupos específicos ayudaron a entender el método, para pensar estas experiencias del partir de sí que sucedieron en Uruguay. Por otra parte, según las italianas, los principios más o menos explícitos de la autoconciencia son espacios de mujeres en grupos pequeños en lo que se reconoce la palabra de la mujer, se garantiza una escucha sin

¹¹¹ Se trata de la ponencia “Los grupos de mujeres en la dinámica de cambio” presentada en el Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones comunales. No hay en el documento datos que establezcan la fecha del mismo pero según Plemunicandonos de Abril 1987 el encuentro había sido en febrero de ese mismo año.

juzgar y se generan ciertos procesos liberadores ligados a ese hablar (Librería de Mujeres de Milán, 2004). O como señalaban las feministas radicales estadounidenses, los grupos de concienciación eran el método para llegar a la verdad, para producir conocimiento (Sarachild, 1979) en el que se desplaza el punto de referencia de la verdad y las mujeres en vez de sentirse menospreciadas, se sentían valoradas como fuente de información, de consejo, se conmovían y dejaban conmover por las vidas de las otras, que eran en parte también las suyas.

En América Latina se solía llamar “pequeño grupo” a los espacios de mujeres en los que compartían y analizaban sus experiencias de subordinación. En uno de los especiales de *La Cacerola*¹¹² destinado a trabajar el problema de la conciencia abstracta a la conciencia crítica aparece con claridad la búsqueda por resonar con las prácticas que otras feministas habían propuesto en medio de las luchas, al mismo tiempo que adaptarla a los modos locales, conjugando con la educación popular que era muy frecuente en América Latina. Reconocen el legado feminista de manera crítica, porque consideraban que los grupos de Estados Unidos o Europa no lograban hacer que sus reivindicaciones derivaran en propuestas a ser asumidas por distintos actores sociales y se mantenían en una “insularidad”.

En Uruguay se nominó como “Problematizar la toma de conciencia y el feminismo en los países del Tercer Mundo” (*La Cacerola*, 1988). En este pasaje se realizan varias modificaciones en la nominación y la práctica que se asemejan más al modo de entender la conciencia de clase en la izquierda que a los aportes feministas. Ejemplo de ello es precisamente nombrar “toma de conciencia” y no autoconciencia o concienciación, que parece dar cuenta de un proceso lineal y con hitos marcados más que de un proceso permanente. Al mismo tiempo se lo asumía más como método que como principios tal como se describía en la práctica de las feministas radicales. Para la “toma de conciencia” propician herramientas y dinámicas muy cercanas a los

¹¹² Edición Especial / agosto 1988. Junto a *La Tribuna* Nº 34. Desde Montevideo la editora fue Kirai de León y de Nueva York: Vicky Mejía y Joanne Sandler.

talleres de educación popular, es decir modos más estructurados más que propiciar la conversación entre mujeres a partir de sí y con intentos de ir haciendo síntesis parciales desde las resonancias de las mismas. En ese especial se propician integrar juegos y variados tipos de actividades participativas de concientización de la mujer “incluyendo manual con técnicas de animación”¹¹³.

Los grupos de autoconciencia no fueron el modo característico de la intervención feminista por ser considerados poco políticos. Algunas mostraban alguna de las dificultades que suponía para las feministas que podían conocer y reconocer la subordinación como condición objetiva pero eso no implicaba que se tomara conciencia de la situación de cada quien:

¿Cómo se explica esta negación para sí de un dato que se acepta para todas?(...) Nos situamos como el sujeto que conoce, no incluyéndonos nosotras mismas dentro del objeto de estudio. Esto nos lleva a aceptar la subordinación “desde fuera” y a no sentirla como propia (De león, 1988a:3)

Será recién en la década posterior que esta distancia entre el proceso político organizativo y los procesos personales será problematizada, revisando el proceso de deslegitimación de la izquierda política de estos espacios y cómo eso influyó en que las feministas de izquierda fueron reticentes a los mismos. Este aspecto será retomado en el capítulo cuatro.

¹¹³ Se explicaba en la metodología de como iniciar y llevar a cabo el proceso, de escribir las técnicas que se fueron usando cada día en el seminario que realizaron en Montevideo y que se proponían como base para realizar con otros grupos.

Capítulo III

Sabemos de cacerolas

Publicar para organizar la experiencia feminista

En abril de 1984 sale el primer número de *La Cacerola*, como publicación de Greclu —creado en 1979— abocada a “la cuestión de la mujer”. Desde finales de 1983 existía el boletín “Ser Mujer” de Aupfirh, una publicación breve y mayormente de difusión de actividades. A partir de 1985 inicia otra publicación de vital importancia, la revista *Cotidiano Mujer*. Asimismo, aparecen en estos años una prolifera cantidad de materiales. Desde Greclu se publican también libros e informes de investigación. Plemuu edita varios cuadernos de trabajo y su boletín Plemunicandonos. Circularon en prensa muchas columnas de diversas feministas. Publicar era hacerse cargo de lo que se sabía hasta el momento y ampliar las posibilidades para que cada vez más mujeres pudieran involucrarse en los debates teóricos y políticos feministas.

El nombre del boletín, *La Cacerola* hacía referencia a experiencias de mujeres vinculadas a la cocina y a la protesta, reivindicando que desde allí también se produce conocimiento: “Sabemos de cacerolas (...) Hoy reivindicamos *La Cacerola*, no como un símbolo de subordinación, sino como un camino de liberación. Lo importante no es abolir *La Cacerola*, sino encontrarle nuevos usos, nuevos significados” (*La Cacerola*, abril de 1984:1).

Entre las preguntas guías de esta investigación, me propuse conocer cuáles habían sido los deseos de transformación de las mujeres en la década del ochenta, qué habían podido decir en palabras propias sobre las luchas que desplegaron. Con la preocupación puesta en la transmisión de experiencia, he estado atenta a rastrear lo que pudieron ordenar de su experiencia en ese momento. Se trata de un primer acercamiento, tan exhaustivo como fue posible, pero nunca

inacabado. Raquel Gutiérrez nos ha hecho a las feministas actuales una pregunta muy útil que yo abro para pensar la experiencia pasada “¿Qué sabían que sabían?”. La pregunta ayuda a dar cuenta de dos cosas al mismo tiempo, reconocer que se sabía, es decir, que se estaba aprendiendo y que la experiencia estaba siendo organizada, y por otro, se complementa estableciendo explícitamente lo que sabían hasta entonces, los contenidos, algunas pistas de lo que leían o debatían.

El primer apartado, da cuenta de los formatos de escritura, de los objetivos que abordaban a partir de sus publicaciones y el esfuerzo por sostener las mismas durante años. Allí podremos visualizar cómo algunas feministas se dedicaban mayormente a tareas de edición y escritura. A su vez, daremos cuenta de lo que las revistas y publicaciones habilitaban en clave de diálogos y disputas de sentidos. En el segundo apartado, se hace un recorrido por los grandes temas abordados en las publicaciones relativos a los problemas asociados a la condición de la mujer, como la doble jornada o la maternidad. Cabe destacar que uno de los temas abordados por *Cotidiano Mujer* y que cobra especial relevancia en el marco del análisis que realizo, es el de la violencia contra las mujeres, que será incluido en el cuarto capítulo.

¡Esta soy yo! ¡Estas son ustedes!

En este apartado se realiza una mirada general a la producción escrita en las revistas feministas. Me ha interesado examinar tales textos, en tanto los mismos son la voz que fueron construyendo las mujeres en esos años. En el capítulo anterior he revisado la estrategia de partir de sí como fuente de conocimiento, en este exploro aquellos espacios que se abren a partir del lenguaje y de la escritura como práctica de relación de sí (Rago, 2013)¹¹⁴. Los textos forman parte de una narrativa colectiva de una época, de cómo los problemas ligados a “la condición de la mujer” se iban haciendo públicos.

¹¹⁴ La autora parte de la noción de escritura de sí Foucault (1999) pero la amplía desde una mirada feminista, asumiendo que escribir es un modo de existir públicamente y que esto para las mujeres es un problema y un desafío permanente en tanto la condición femenina tiene en el anonimato y en el silencio sus rasgos fundantes.

La publicación *La Cacerola*, da cuenta de un pasaje en el accionar político de las mujeres: fueron protagonistas de los caceroleos y de las ollas populares y también organizaron una prolifera colección de producciones escritas sobre sus debates y propuestas. El boletín se convirtió en una herramienta de lucha en dos sentidos. La palabra “cacerola”, por un lado, connotaba el recipiente metálico con el que se protestaba desde las casas y los barrios, por otro, se inscribía en el mundo de las publicaciones como una palabra a ser reivindicada desde la lucha por medio de la escritura. Esta publicación fue una de las primeras y no solo fue una referencia de lectura, sino que era al mismo tiempo una parte relevante del tejido de mujeres, porque su circulación colaboraba con tener espacios de encuentro y de diálogo.

La coordinación general y las integrantes fueron variando a lo largo de los cuatro años en que se publicó el boletín. Además de las referentes de Greemu como Graciela Sapriza, Suzana Prates, Nea Filgueira y Silvia Rodríguez Villamil, participaron muchas otras mujeres en diversas tareas tanto como editoras, columnistas, diagramadoras o colaboradoras¹¹⁵. La última publicación de *La Cacerola*, se realizó en diciembre de 1988. En total se publicaron diez boletines, dos de ellos fueron especiales. Se trataba de números monográficos donde los tópicos eran abordados en distintas secciones. Incluían un “Identikit” —un informe gráfico de estadísticas sobre el tema—, entrevistas, información de actividades feministas en la región y el mundo en la sección “Cocina Internacional” y de la agenda feminista local la sección “Platos típicos”. Incluía además varias notas producidas por las colaboradoras sobre el tema elegido, al menos una viñeta humorística y un poema escrito por alguna mujer uruguaya o latinoamericana. Todo

¹¹⁵ Durante el período de la revista hubo cambios en el equipo editorial y participaron diferentes colaboradoras. Desde la revisión de la colección es posible identificar las siguiente conformación. Editoras: Mercedes Sayagués, Carmen Tornaría, Rosalba Oxandabarat, Marisol Santelices Diagramadora: Laura Cavagnaro. Colaboradoras: Nea Filgueira, Suzana Prates, Mercedes Sayagués, Silvia Rodríguez Villamil, Graciela Sapriza, Nelly Niedworok, Kirai de León, Elvira Lutz, Beatriz Lovesio, Martha Aguiñin, Marisol Santelices, María Isabel Miranda, Gisella Argenti, Victoria Schumacher. Invitadas especiales: Amalia Alonso, Carmen Álvarez, Raquel Carreira, Fanny Puyesky, Stella Cerruti.

el boletín incluía asimismo dibujos o imágenes que aludían al tema en cada una de las notas. La diagramación de portada fue variando con el paso de los años.



Imagen 7: Selección de portadas *La Cacerola*.

En marzo de 1988, aparece un número especial que no cuenta con las habituales secciones y que se dedica especialmente a Suzana Prates¹¹⁶. En el mismo se aborda en profundidad lo que entonces se llamaba conciencia de género, o toma de conciencia. En agosto del mismo año aparece una edición especial junto a La Tribuna sobre el mismo punto "Mujer y Conciencia", en este caso con elementos de la reflexión teórica del momento sobre el tema, y con un apartado extenso sobre un taller con técnicas participativas de concientización de la mujer. Los dos restantes números incluyen la sección "Identikit", pero ya con más texto que explica y analiza los datos. Al mismo tiempo, se eliminan las restantes secciones anteriores, se divide la revista entre notas temáticas, una sección de Noticias y una sobre materiales propios de Grecmu disponibles en su biblioteca. Se mantiene la inclusión de ilustraciones y dibujos a lo largo de todo el número.

La forma en que *La Cacerola* se editaba y circulaba daba cuenta de la vocación de tejido, de encuentro en las diferencias. Supuso desde el inicio una preocupación por la forma y el contenido, por materiales que sirvieran para las variadas luchas que las mujeres daban en sus espacios. Eso se tradujo en números temáticos y también en el modo específico en que se elaboraba. Se realizaba un encuentro entre investigadoras y periodismo, que Suzana Prates había denominado "triangulación". Se trataba de un proceso que incluía investigación y difusión de ese conocimiento hacia grupos de base con ayuda de la edición periodística (Sapriza, 2011). En ese momento no había casi periodistas feministas, Mercedes Sayagués ya había realizado un especial sobre aborto en uno de los semanarios de la época y una nota sobre el movimiento feminista latinoamericano¹¹⁷. En la preparación de la edición se enfrentaban al desafío de cómo transmitir los materiales producidos en la investigación:

¹¹⁶ Suzana era una académica brasileña instalada en Uruguay desde la década anterior. Fue fundadora de Grecmu e impulsora de la revista. Había muerto recientemente y por eso le dedican la revista.

¹¹⁷ Se trata de su participación en un informe especial sobre aborto en *Búsqueda*, 20 de julio de 1983 y la nota El movimiento de las mujeres en la realidad latinoamericana hoy. *Aquí*, 7 de marzo de 1984

la redactora, que era Mercedes Sayagués, iba a hablar con la gente de las cooperativas, de los textiles, de los grupos de mujeres (...) y lo que se hacía era siguiendo los consejos periodísticos, no era un burlote teórico, que hiciste una investigación sobre la participación en el trabajo y las maquiladoras y es todo datos, datos, datos ...entonces era el esfuerzo de traducir todo eso a un lenguaje sencillo, como en pastillitas. (...) Mercedes hacía el vínculo, recogía lo que las mujeres comentaban, lo que entendían, lo que no entendían, lo que aportaban y otra vez se reunía con nosotras y eso se incorporaba muchas veces a la propia investigación. Entonces estaba muy linda esa circulación(Entrevista G1).

Porque al Grecmu lo que le faltaba digamos, era justamente una persona que fuera capaz de escribir de una manera accesible para distintos grupos de mujeres —y de hombres también— pero que pudiera a la vez entender la investigación, conceptualizarla y después escribir de una manera que fuera accesible. Y que además entendiese de diagramación y de los distintos públicos. Porque también el interés era el abarcar mujeres sindicalistas, mujeres en la fuerza de trabajo, mujeres en los partidos políticos. (...) Digamos, abarcar gente y cada número al ser específico sobre una temática tenía también un perfil diferente tanto en el lenguaje como en la elección de los chistes, de los dibujos y demás (Entrevista G2).

Se trató de una publicación novedosa en su contenido y forma. Una publicación realizada por mujeres tanto en la edición como en la redacción, sobre temas de “la condición de la mujer” y con un cuidadoso proceso de distribución en la trama del movimiento de mujeres del momento:

Y ese era un concepto nuevo en Uruguay en ese momento. De la misma manera que el feminismo era nuevo, o no nuevo porque ya había, pero en ese momento de transición de la dictadura creo que era una cosa novedosa. (...) Entonces fue una conjunción muy interesante. (...) Era muy original el proceso y muy completo también. Y creo que estaba muy bien pensado (Entrevista G2).

Sobre la edición interna cada una armaba sus aportes, discutían juntas el enfoque. Era un trabajo arduo con las condiciones del momento:

Máquinas de escribir. Mimeógrafos. Horas! Faxes! (...) Realmente era casi heroico hacer todo aquello durante la transición, digamos durante la dictadura y en los primeros años de la democracia. No era fácil, desde las condiciones físicas, —que aquella casa era helada— en aquel caserón de Juan Paullier, ¡era una cosa! ¡Un frío! ¡Y todo era difícil! ¡Imprimir era difícil! ¡Todo! Era una maratón, remar contra la corriente (Entrevista G2).

Además de recordar *La Cacerola*, en las entrevistas realizadas todas las mujeres recuerdan a las compañeras de Grecmu por su tarea de apoyo en la formación, por todas las veces que habían ido a los espacios a facilitar talleres o compartir materiales. El primer año de su publicación, Plemuu registra que unos 250 ejemplares de *La Cacerola* circularon por los grupos que formaban parte de esta organización (Plemuu, 1984, s/d), en las que Grecmu realizaba actividades de formación y producción de materiales. El boletín era parte del esfuerzo para construir diálogo entre mujeres. Se trataba de un espacio imaginado para el encuentro y la acción en conjunto, pero esa misma tarea era un desafío en sus procesos de intercambio y sostenimiento. Resulta interesante el relato de una de las primeras presentaciones del número:

Ya estaba impreso. Era la primera vez que llegábamos para presentar. Y teníamos ciertas dudas de cómo es que vamos a ser recibidas las académicas, universitarias. Y entramos, hicimos una pequeña presentación, yo expliqué que era *La Cacerola* y empecé a distribuirla. Y había una cierta disidencia. Pero una de las sindicalistas empezó a leer y lo que habíamos hecho era un dibujo, un chiste, en el que hay una mujer que va a la fábrica, mete la tarjeta y demás y después va a la casa y mete la tarjeta y demás. Lo de la doble jornada. La mujer miro eso y se empezó a reír. Y dijo ¡pero esta soy yo! ¡y estas son ustedes! (risas) Y ahí la empezamos a pasar y todas la miraron y empezaron a reírse y a decir ¡esta es nuestra vida! Y ahí se quebró el hielo. Y de ahí tuvimos una conexión muy fuerte y creo que entendieron de que se trataba (...)Y después empezaron a leer, y después querían leer y no querían hablar. (risas) Y tuvimos que dar un tiempo para que hojearan la revista y empezaron a leer. Y había coros de aprobación, murmullo y demás. Y creo que eso nos paso en muchos ambientes (Entrevista G2).

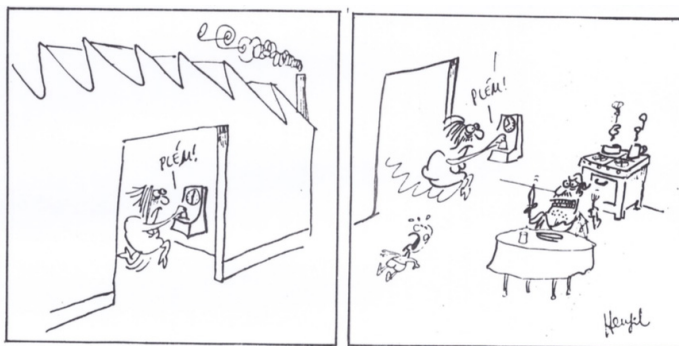


Imagen 8: Viñeta humor *La Cacerola* N°2.

Las trabajadoras se habían visto reflejadas entre otras cosas en las descripciones de la doble explotación de la mujer. Parte de este debate es retomado en las viñetas de humor, mostrando el agobio de tener que “marcar tarjeta” como trabajadora en la casa.

A partir de 1985 se suma una nueva publicación, la revista *Cotidiano Mujer*¹¹⁸. Al igual que *La Cacerola*, el nombre *Cotidiano Mujer* refiere a uno de los ejes del momento, politizar lo cotidiano desde su lugar de mujeres. En sus inicios estaban Elvira Lutz, Lilian Abracinskas, Brenda Bogliaccini, Lilian Celiberti y Elena Fonseca¹¹⁹. Sobre el lanzamiento una de sus referentes recuerda:

El 25 de agosto de 1985 un grupo heterogéneo (edades, historias) de mujeres publicamos el primer número de la revista *Cotidiano Mujer*. Y brindamos, por supuesto. No me acuerdo, si aparte de la euforia de tener el producto en la mano después de una larga, meditada, discutida elaboración de días y meses, fuimos conscientes de la importancia, del significado de hacer una revista feminista, la única en Uruguay y una de las poquísimas en América Latina (Fonseca, 2001: 4).



Imagen 9: Integrantes del colectivo editorial en lanzamiento de la revista.
Foto: Archivo *Cotidiano Mujer*.

¹¹⁸ La primera época en que se editó y publicó esta revista, se corresponde con el período que va desde setiembre de 1985 hasta junio de 1989. A partir de 1990 se inicia la segunda época y cambia el formato de la revista, pasando a ser a color y aumento de número de páginas.

¹¹⁹ La feminista italiana Ana María Colucci (2011), que residía en Uruguay en esos años junto a su esposo que era el embajador italiano, participaba en la revista realizando aportes teóricos y fue también muy importante para la financiación de la misma.

En su primer número, se evidencia la huella de la movilización reciente, con una editorial y un título central sobre el tema. Además explicitan el objetivo de la revista: “hablar de nuestra vida cotidiana, de la historia pocas veces escrita por la mujer protagonista, de nuestros problemas”. Había una fuerte preocupación por integrar una mirada latinoamericana, aunque el énfasis estaba en Uruguay, que componía la mayor parte de las notas. Al igual que en *La Cacerola*, hay un registro de actividades locales, en este caso en la sección “mujerilmente”. En las notas centrales, aparece una sección titulada “Mujer con Mujeres” en la que se realizan entrevistas a diferentes espacios de mujeres de ese momento. El colectivo editorial escribía todas las editoriales y también algunos artículos, las integrantes aportaban textos propios, hacían entrevistas y también algunas invitadas enviaban aportes ocasionalmente. Se trataba de un colectivo que discutía conjuntamente los textos y que apostaba al trabajo colaborativo entre mujeres. Tenían además una fuerte preocupación estética y por incluir mujeres no solo en la escritura. Se incluían los aportes de mujeres fotógrafas como Estela Peri, Diana Mines o Nancy Urrutia, y también artistas como Lala Severi, entre otras, que ilustraban las notas (Severi, 2011).



Imagen 10: Selección portadas *Cotidiano Mujer* realizada en edición especial por su 25° aniversario.

También realizaban reuniones de intercambio con otros colectivos y buscaban que la revista circulara entre las militantes. La revista era parte del proceso de conocerse y reconocerse como mujeres en lucha,

de ir identificando los temas comunes. Se daba central importancia a los testimonios de las mujeres implicadas en cada uno de los temas abordados. En las entrevistas, se ahonda sobre la situación de las mujeres en las diferentes áreas tratadas, se busca encontrar una "perspectiva específica femenina y feminista sobre sus vidas" (Mesa, 2011:30-31). Esta voluntad de encuentro puede apreciarse en la presentación del número en el que se invita a participar activamente a todas las mujeres y en la que se explicita que escribirán allí compañeras de Greclu, Aupfirh, Plemuu y mujeres de las comisiones en distintas organizaciones. En su primer número aparece una entrevista a una referente de Plemuu, otra de Greclu y una mujer sindicalista que participó en la Conapro. A un año del primer número, en 1986 dan cuenta de la valoración positiva de esos espacios de intercambio, agregando que además las animaba para sostener el trabajo de edición, que era intenso y honorario:

Este mes ha sido muy fecundo para nosotras. Fuimos a Melo y tuvimos un hermoso encuentro con las compañeras del Movimiento Paulina Luisi y un rico contacto e intercambio de experiencias con el grupo de teatro La Maddalena de Roma. En Colón las compañeras del grupo barrial del PLEMUU nos aportaron sus opiniones, sus críticas y sus sugerencias para el crecimiento de este medio de comunicación entre mujeres. En Nuevo París y en Maroñas con las compañeras de las curtiembres. El primero de mayo vendiendo las revistas. En la mesa redonda con las mujeres del teatro, hemos recogido una cantidad de ideas de fuerzas para seguir trabajando (*Cotidiano Mujer*, 1986: 1).

El proceso colectivo de la escritura se recuerda como un momento fértil, de descubrir temas, buscar entrevistas y pensar juntas, pero también como un lugar que expresaban la tensión del modo político patriarcal que estaban desandando pero que todavía las componía:

(...) lo ves a la distancia, a veces había debates que eran descarnados (...) éramos crueles, pero también te forjabas. Muchas de nosotras tenemos un bagaje que no te amedrenta cualquiera públicamente. (...) Nos podíamos pelear y nos decíamos cosas horribles. Horribles. Pero alcanzaba que alguna le pasara algo y automáticamente estaban los círculos de solidaridad (Entrevista CMA2)

En ambas revistas las firmas aparecen en general como iniciales, aunque muchas veces puede deducirse la autora por tratarse de un grupo reducido de participantes. El proceso de armar y sostener las revistas fue muy formativo. Al mismo tiempo, se esforzaron en generar bibliotecas por las que otras compañeras pudieran circular. El clima de formación se complementaba con seminarios, talleres y congresos. Aunque todas las organizaciones lo hacían, se destaca Greclu en esta dimensión por su carácter más académico. Aupfirh y luego la Casa María Abella son espacios que tenían especial relevancia por la cantidad de material bibliográfico disponible y por la presencia de profesionales ligados a la sexualidad. En los grupos de Plemuu se usaban varios materiales disparadores para los espacios de formación, como ya fue señalado, pero además había una biblioteca. En la publicación Servicio Documental Mujer se registraba la lista de materiales disponibles y en las revistas se informaba de los materiales nuevos que habían recibido las organizaciones.



Imagen 11: Actividad de formación en Greclu en 1988. Fuente *La Cacerola* N°7, p.14.

Como señala de Giorgi (2018), las mujeres se esforzaron en formarse como feministas, la formación era parte de ese proceso, el estudio era una práctica ligada a la izquierda de la que muchas venían. Muchas habían estudiado previamente carreras universitarias o terciarias, pero se trataba de ampliar el conocimiento en todas, buscando modos de integrar las diferentes trayectorias, aunque eso suponía a veces conflictos o tensiones. Se reconoce en general el esfuerzo de las compañeras de Grecmu, por ser el espacio de soporte, por los materiales y por la voluntad pedagógica de las compañeras que se pasaban yendo de un lugar a otro acompañando procesos. No obstante, aunque la horizontalidad estaba como apuesta, se evidenciaba que algunas tenían mayor posibilidad de explicar y argumentar por su formación. Las dificultades para sentirse seguras en la presentación de ideas en ámbitos públicos era un problema de todas. Además había por momentos tensiones en cómo trabajar a partir de la experiencia y cómo se generaba teoría: así, lo que se ponía en tensión era el énfasis en la escritura por parte de algunas académicas feministas otro el énfasis en la experiencia y la oralidad por parte de las amas de casa organizadas.

Finalmente corresponde señalar que en 1988 el diario *La República* comienza a editar un suplemento llamado *La República de las Mujeres*, que tenía como editora responsable a Isabel Villar y en el que colaboraban referentes feministas de las revistas antes mencionadas como Lilian Celiberti o Graciela Sapriza junto a otras. Se trataba de un espacio mas específico de debate protagonizado por las feministas de izquierda (de Giorgi, 2018). Es en esos mismos años que aparece mayor intencionalidad desde las feministas de que el movimiento de mujeres se pronunciara como feminista y que inician algunos debates y tensiones mas evidentes entre las mujeres organizadas y las que se autodenominaban feministas. El suplemento fue muy relevante en el debate sobre violencia que será abordado en el último capítulo.

Nuestros cuerpos, nuestras vidas

A la hora de la siesta, cuando los esposos estaban en el trabajo y les hijos en la escuela, las mujeres de uno de los grupos barriales de Plemuu se

reunían a leer *Nuestras vidas, nuestros cuerpos*, una edición en español del libro editado por el Colectivo de mujeres de Boston (1979)¹²⁰ y a conversar de las dificultades respecto a su sexualidad en sus matrimonios, su maternidad o dudas respecto a su salud reproductiva. Varios testimonios similares fueron publicados por Plemuu (1986b). En distinta medida todas estaban abordando aspectos de sus cuerpos y de sus vida como mujeres y en las publicaciones se recogían estos intercambios. En este apartado quiero recorrer parte de los tópicos en las publicaciones feministas, especialmente lo abordado en las revistas *La Cacerola* y *Cotidiano Mujer*.

Sentimos los actos de trabajo como prácticas de amor¹²¹

El eje principal del primer número de *La Cacerola* es el trabajo doméstico, que es sin duda un eje importante en esos años. El tópico, tal como nombramos en el apartado anterior, también fue frecuente en las páginas de *Cotidiano Mujer*.

El primer número de *La Cacerola* está explícitamente “Dedicado al trabajo doméstico” y en su portada dan cuenta del porque de esta elección, junto al nombre de la publicación: “Tampoco es casual que el primer número de *La Cacerola* esté dedicado al trabajo doméstico. (...) Es un trabajo fundamental: sin él la sociedad se paraliza. Resulta imprescindible para la economía nacional. Pero es un trabajo secreto, invisible, humilde, ignorado. Trabajo de mujeres.” (*La Cacerola*, Abril 1984:1). Hay un énfasis puesto en la doble explotación “(...) la mujer de los sectores populares, es doblemente explotada, por su condición de clase y de género” (Ídem).

¹²⁰ El título original es *Our Bodies, Ourselves* y fue publicado en inglés en 1971. Se trata del primer libro sobre salud y sexualidad de las mujeres escrito y editado solo por mujeres. Fue realizado por el colectivo de mujeres en medio de las luchas feministas de finales de los sesenta en Estados Unidos. Desde entonces se ha vuelto un libro de referencia en el feminismo, cuenta con numerosas traducciones a múltiples idiomas. Se han vendido millones de ejemplares.

¹²¹ Se toma expresión de Kirai de León (1988b)

La reiteración de la desvalorización del trabajo doméstico y su asociación como práctica de amor es uno de los puntos centrales. En las publicaciones se inicia una profundización del problema de la invisibilización del mundo reproductivo y lo que eso supone como punto clave para entender el capitalismo en clave patriarcal. Este debate en clave marxista estaba siendo dado en varios lugares del mundo por ejemplo, desde la Campaña por el salario para el trabajo doméstico. En las publicaciones locales aparece esta larga cita que da cuenta de cómo se estaba discutiendo el tema:

Con nuestro trabajo en el hogar las mujeres contribuimos al bienestar de nuestras familias, sí, pero también entregamos a la industria, al comercio, al sector financiero, al agro, el único recurso que realmente produce riqueza: la fuerza de trabajo, sea ocupándonos de que nuestros compañeros se mantengan vivos y sanos, sea entregando y educando a nuevos trabajadores, en el caso de nuestros hijos.(...) `¿Qué significa este aporte gratuito que hacemos las mujeres a la sociedad? Es el fundamento mismo de la sociedad. ¿Cuánto debería ser el salario de un obrero, de un empleado de comercio, de un funcionario público, si tuviera que pagar por todo aquello que su compañera produce gratis? Cocinar, lavar, planchar, coser, acompañar los deberes de los hijos, cuidar enfermos, hacer mandados, pagar cuentas, llevar y traer los hijos de la escuela al médico, etc´. ¿Cuántas horas de trabajo representan y qué precio de mercado tiene cada hora en cada una de estas tareas? En la medida en que las mujeres seguimos produciendo todos estos bienes y servicios gratuitamente, asegurando en cada nivel social el bienestar familiar, estamos generando recursos para el conjunto de la sociedad, en particular para los grupos de mayor poder económico que son los que más se benefician de esta situación.(...) Nuestro trabajo doméstico gratuito (que es llamado trabajo de amor y por eso no se paga) es condición fundamental para que la sociedad entera siga funcionando, permite que se mantenga y aún que se acreciente la desigualdad social (Prates, 1984: 4-5).

Además de la editorial, se incluyen artículos que siguen abordando el problema desde distintos ángulos y con miradas interdisciplinarias. Se sigue el hilo del problema tanto desde una mirada a lo que en su momento se llamaba como roles de género y se denuncia cómo el trabajo doméstico no aparece en estadísticas y por tanto no permite entender globalmente los procesos económicos.

Discuten cómo la publicidad está dirigida a que las mujeres consuman y dialoga con el clásico libro de Betty Friedan¹²² sobre el malestar de las amas de casa. Se habla de la lista infinita de las tareas invisibles que hace una mujer en su casa: “en esta sociedad capitalista y competitiva lo que no se paga no se ve”. En el texto se reconoce que el concepto de invisibilidad del trabajo doméstico ha sido estudiado por investigadoras feministas de los setenta:

Hasta ese momento los estudios habían privilegiado el mundo de la producción, el cuál había estado mayoritariamente asociado a los hombres. Las feministas ponen el acento y rescatan el mundo de la reproducción, íntimamente asociado a las tareas domésticas (...) Devolviendo a las mujeres aquello que se estudia podremos, juntas, construir una sociedad más justa, más solidaria y más humana (Perelli, 1984:9).

Por otra parte, se establece un diálogo con los debates internacionales sobre el tema, desde un recorrido por la Campaña para el salario doméstico, nombrando que hay argumentos a favor en Italia, Francia y Bélgica, que la misma ha sido rechazada en Holanda y Brasil y que una opción de tipo comunitaria está siendo debatida en Inglaterra¹²³.

Además de los debates internacionales, a nivel latinoamericano Isabel Larguía es una de las feministas latinoamericanas que aportó teóricamente al tema desde el concepto de trabajo invisible (Henault, Larguía, y Morton, 1971) para dar cuenta del trabajo doméstico como fuente de reponer diariamente gran parte de la fuerza de trabajo. Señala de Giorgi (2018) que si bien estos conceptos fueron contemporáneos, los aportes de Larguía no fueron referenciados en su momento, en tanto no aparecen citas a su trabajo. Es relevante recuperar su aporte

¹²² Se trata del texto *La mística de la femineidad* publicado en 1963 en el que la autora desde su propia experiencia enuncia los problemas de depresión y el malestar de las amas de casa de familias heterosexuales y de capas medias en los Estados Unidos de posguerra. Es un texto que rápidamente se volvió *best seller*. Betty Friedan fue posteriormente fundadora de NOW organización que se abocó principalmente al ingreso de las mujeres al mundo laboral.

¹²³ Parte de las derivas marxistas de los años setenta incluyen la “Campaña Internacional por salario para el trabajo doméstico” que se relatan en la nota, pero en la misma no hay referencias de la campaña en Estados Unidos o Italia, que es desde donde surgen los aportes de Silvia Federici, Maria Rosa Dalla Costa o Leopoldina Fortunati.

desde la clave latinoamericana, pero a la vez recordar que la misma Larguía estaba en diálogo con el feminismo internacional a través de otras feministas y ella misma indica que se nutre de esos intercambios con el norte¹²⁴.

Casi 500.000 personas eran amas de casa, según las estadísticas de esos años. Al momento de llenar sus datos como profesión ponían "labores". Como no se lo considera trabajo estas mujeres son clasificadas en los censos y estadísticas oficiales como población económicamente inactiva. Indican además el problema de que "aceptar que no es trabajo" hace que nadie se haga cargo:

¿Cuántas veces nosotras mismas inconscientemente aceptamos la noción ideológica de que las tareas que realizamos en la casa no constituyen "trabajo"?; ¿Cuántas veces nos preguntan si podemos salir, si podemos leer un libro, etc., y contestamos "no, no puedo porque tengo muchos quehaceres". No tenemos trabajo, tenemos "quehaceres". Y lo vemos como natural... Sentimos que estos quehaceres nos pertenecen, son nuestra obligación, nuestra predestinación" (Prates, 1984: 4).

El énfasis está mayormente puesto en que el Estado y los empleadores se hagan cargo, por ejemplo, que se cobren impuestos con los que se podrían gestionar guarderías, comedores, lavaderos, asistencia escolar, sanitaria, etc. Este abordaje es cercano a los análisis feministas de la época, pero más cercano a planteos marxistas clásicos. Por una parte coinciden las miradas sobre la invisibilización del trabajo doméstico y por tanto del trabajo reproductivo en general, pero eso no supuso necesariamente un modo distinto de entender la transformación social. Es decir, se enuncia el problema de la explotación del trabajo de las mujeres, es decir no se pagan la tareas domésticas, pero el foco sigue estando en alterar las reglas del mundo productivo¹²⁵.

¹²⁴ La argentina Marta Henault, la canadiense Peggy Morton y la argentina radicada en Cuba Isabel Larguía, publican un texto conjunto que se llama "*Las mujeres dicen basta*" y contiene tres capítulos: el primero "La Mujer y los Cambios Sociales. La Mujer como producto de la historia", escrito por Mirta Henault; el segundo "El trabajo de la mujer nunca se termina", de la canadiense Peggy Morton; por último, el tercero "La Mujer", de la argentina-cubana Isabel Larguía. En el libro señalan que parten de los debates del Movimiento de Liberación de la Mujer.

¹²⁵ El trabajo de Silvia Federici (2010) muestra como en el trabajo de Marx no se establece

Una de las notas elocuentes sobre el tema se llama “Hola, mujer maravilla!”. Allí se aborda el trabajo productivo también en clave de domesticidad y los problemas específicos de las mujeres en el trabajo remunerado, en el que son relegadas y acosadas, y la suma de tener que sostener la casa como una enorme presión para ser “mujer maravilla”:

Cuando salen a trabajar por dinero, son maestras, limpiadoras, secretarias, peluqueras, telefonistas, mucamas, enfermeras, empleadas de comercio y oficinistas. Todas actividades relacionadas con el rol doméstico tradicionalmente asignado a la mujer. Cuando van a la industria, se concentran en la manufactura, textiles y alimentos. Donde se requiere delicadeza, destreza manual, minuciosidad y paciencia, todas habilidades que la mujer adquiere tempranamente a través de la educación pero que se suponen naturales para ella y que por tanto sirven para encajonarlas en actividades no calificadas con menos prestigio y remuneración (*La Cacerola*, Julio 1984: 1).

Poco a poco comienza a hacerse más explícito el debate con la izquierda que desconocía e invisibilizaba el debate. El debate se dió más en lo que en ese momento se enunciaba como contradicciones principales y secundarias, esto es, la contradicción principal es la de clase, y la de género es secundaria. En los análisis sumaban las dificultades para participar del sindicato: “¿qué espacio real de actuación le espera en el sindicatos: doblar boletines, llevar las actas, hacer de tesorera, alcanzar los puestos de poder efectivos?” (Sayagués, 1984: 9). Suzana Prates, investigadora de Grecomu es una de las que más aporta a discutir públicamente este tema, mostrando el error de la argumentación que indica que feminismo divide a la clase y debilita la lucha como un problema en la forma de entender el antagonismo:

con claridad un análisis sobre la reproducción de la mercancía básica y más preciada para el capital: la fuerza de trabajo. La caza de brujas operada por la Inquisición no fue centralmente un problema de fundamentalismo religioso sino un punto central en la configuración del capitalismo, junto a la expropiación de tierras, la invasión a América Latina y la esclavización de pueblos africanos. La mirada sobre el trabajo reproductivo permite entender como este proceso histórico supuso una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora desde la jerarquización del mundo productivo e invisibilización del mundo reproductivo. En esta misma línea son relevantes verse los trabajos de otras pensadoras como Dalla Costa (2009), Fortunatti (2019) o Mies (2019). Desde esta claves Gutiérrez Aguilar (2014, 2019) propone pone la reproducción de la vida en el centro, que la existencia, de defender y ampliar las condiciones para la reproducción de la vida.

El conflicto básico en las sociedades capitalistas es entre los capitalistas y los trabajadores, pero el capitalismo se mantiene y se recrea sosteniéndose en la explotación, mucho más intensa que hace la mujer tanto como trabajadora remunerada como ama de casa con su trabajo invisible gratuito (...). Las mujeres no podemos ni debemos esperar más. No hay un conflicto grande y otro pequeño. No hay uno principal y otro secundario. La lucha debe ser al mismo tiempo por un Uruguay nuevo, sin discriminaciones, sin postergaciones y sin exclusiones en el que las mujeres estemos organizadas y representadas (Prates, 1984b: 9).

Es la explotación de la mujer, como ama de casa y trabajadora, la que nos lleva a la comprensión del doble sistema de dominación que actúa en la sociedad: capitalismo y patriarcado" (...) al no comprenderse esto es cuando se afirma que el feminismo, la lucha de las mujeres, divide a la clase obrera (...). Es el patriarcado el que, articulado con la forma de explotación capitalista, hace antagónicos a los miembros de las clases subalternas. Por eso la lucha por la liberación femenina no es una "contradicción secundaria". Es la posibilidad ética de que la historia se vuelva presente para todas y todos; es la posibilidad de que al reconocerse la discriminación milenaria de que hemos sido objeto, se eliminen otras discriminaciones y otras jerarquías sociales (Prates, 1988: 2)

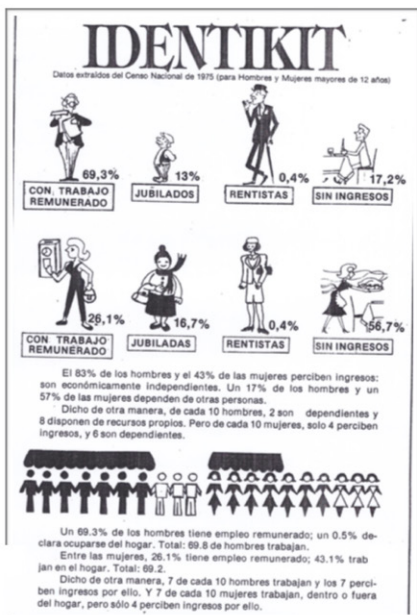


Imagen 12: Izq. Identikit. Der. Viñeta humor
Fuente: La Cacerola N°1.

Más allá de la centralidad de la demanda estatal, aparecen algunos aportes de cómo salir del bucle de repetición de otros modos. Ya en 1988, Kirai de León —en un artículo que no está centrado en el tema trabajo doméstico sino que se pregunta por las tendencias políticas femeninas a la hora de votar— trabaja sobre la idea de “conservadurismo” ligada al conservar la vida y abre a pensar la necesidad de valorizar el trabajo desde las mujeres mismas:

(...) dimensionar todo este despliegue de trabajo y cultura que creamos como una red que, por momentos, aparece como una trampa(...). Porque quizás encontremos entonces un camino de reflexión por el cuál podamos, nosotras mismas, empezar a valorar esa parte ineludible de trabajo que es social y necesario, pero que no es necesariamente solo nuestro (...). (De León, 1988b: 2).

Aparece claramente un análisis muy fino del mundo reproductivo y de lo que supone el trabajo doméstico, aunque resulta interesante que el diálogo con las luchas sobre el tema en otros países, aparece solo en una nota sobre la lucha por el salario para el trabajo doméstico y no aparecen referencias de las luchas ni en Italia ni en Estados Unidos. Por otra parte, aunque el eje del trabajo reproductivo se analiza y comprende, eso no altera la centralidad de lo productivo ni supone cambios profundos en la estrategia política. Es decir, la centralidad la sigue teniendo una mirada marxista clásica, aunque incorpora los problemas de las mujeres y los señala en su limitante en la participación política y en la necesidad de cambios en las familias y hogares, pero no profundiza en lo que eso supone en el horizonte político.

Libres en la maternidad

La experiencia de maternidad es uno de los ejes temáticos que se reitera en las publicaciones, aparecen diversas aristas de una maternidad que empezaba a ser politizada. Desde las vivencias de cada una empiezan a denunciar los mandatos y a valorizar como desde ese lugar supuestamente dócil y de sacrificio las mujeres habían luchado contra la dictadura. En la *Carta de las mujeres uruguayas por*

el referéndum, con la que se convocaba al 8 de marzo de 1987 se expresaba del siguiente modo: "Porque la dictadura nos obligó a callar, a sufrir en silencio porque tuvimos miedo, pero porque sin embargo poco a poco lo vencimos y aprendimos que la maternidad había dejado de ser el dócil refugio de la mujer sacrificada, y se convirtió en un gran estandarte de vida contra la muerte".

En el cuarto número de *Cotidiano Mujer*, aparece en la tapa una nota titulada "Sería mil veces una lástima"¹²⁶ una editorial sobre maternidad. Aparecen las denuncias evidentes sobre el mandato de la maternidad, algo que las mujeres viven a solas, sin poder hablar:

El discurso social caracteriza la maternidad como la única función gratificante para la mujer y así nos viene atribuido todo el peso de la responsabilidad en la reproducción como algo nuestro, parte de nuestra específica condición biológica. (...) Porque ser madre es una tarea de toda la vida y la vivimos en buena medida solas (...) este tema tan nuestro, tan propio nos debe encontrar abiertas a la reflexión porque muchas veces vivimos una frustración entre los modelos transmitidos e idealizados y la realidad cotidiana de los renunciamientos (*Cotidiano Mujer*, 1985:1).

La maternidad que en el imaginario era plenitud y la felicidad fue nombrada como parte de esas prácticas de amor que en realidad son trabajo no pago sostenido en un dispositivo lleno de culpa. Para desandar eso, abren el llamado a hablar del tema, a romper el silencio para que la maternidad no sea mandato, sino elección:

La realidad es el trabajo no reconocido y tampoco remunerado al servicio de la familia. El sentido de culpa que vivimos cuando intereses específicos nos llevan fuera de casa y dejamos los hijos (...) Desmontemos el bagaje transmitido, heredado de la idealización del rol maternal (...) Queremos que la maternidad sea una opción. (...) El papel femenino por excelencia ha sido el del silencio. Cuando las mujeres rompemos el silencio, comenzamos a saltar las barreras de la exclusión (Ídem).

¹²⁶ Se trata de una referencia a un fragmento de *Un cuarto propio* de Virginia Woolf: "Sería una lástima que las mujeres escribieran como los hombres, o vivieran como los hombres o parecieran hombres, porque si apenas dan abasto dos sexos, considerando la vastedad y diversidad del mundo ¿cómo nos manejaríamos con uno solo?"

La reivindicación de ser libres en la maternidad aparece en diversas notas, abriendo la tensión entre la experiencia de maternidad y la institución patriarcal de la maternidad (Rich, 1986):

De eso queremos hablar, de la maternidad que descubrimos no bien empezamos a sospechar que algo está mal en este orden. (...) Si solo se tratara de acunar al hijo con ternura, estas preguntas ni siquiera se formularían. Pero es otra cosa, es la total y exclusiva responsabilidad en hacer o deshacer la vida de los hijos, lo que nos tocó en el reparto (...) No queremos renunciar a ser mujeres. Tampoco renunciamos a la maternidad en aras de una equívoca reivindicación de igualdad entre los sexos. Queremos ser "co-creadoras de un mundo en el cual la diferencia sexual sea fuente de engendramientos que no se limiten a la procreación de hijos/as. Lo cual suprimiría la tradicional división de tareas entre hombres y mujeres (*Cotidiano Mujer*, 1987:5).

Queda abierta la pregunta acerca de cómo ser mujeres más libres pero no desligadas de los cuerpos. Se denuncia la lógica de la genealogía patriarcal y la función materna como receptáculo de algo que lucirán otros, que narciciza a otros: "función maternal puesta al servicio del narcisismo de un compañero o un hijo", y en el mismo movimiento reclaman la capacidad creadora de las mujeres no reducida a parir hijos:

La maternidad es una dimensión de la mujer, puesto que no se limita a la procreación de hijos. Cuántas otras cosas traemos al mundo, y son relegadas sistemáticamente a la noche de la cultura (noche por oscura, ¡y por temible!) (Ídem).

Se aborda el modo reaccionario de los cuidados maternos y la asociación con la santidad para explotar el trabajo. A propósito de una nueva celebración del día de la madre escribían:

Exaltación de una maternidad que obviamente (y de acuerdo al tipo de regalos recomendados) viene indisolublemente asociada al rol de ama de casa, responsable de la limpieza, la cocina, el lavado y la manutención del hogar en general. Veneración a la "santa madre" que no solo responde a los más lucrativos intereses comerciales, sino también a la intención social de mantener a la mujer en su "status" de mujer-madre-ama de casa (*Cotidiano Mujer*, 1986: 2).

En el número dedicado a la maternidad, aparecen también notas ligadas al embarazo, a la violencia obstétrica y se aborda los problemas

de la misma en el contexto de la dictadura. Complementan el abordaje del tema dos notas que incluyen los debates acerca de las condiciones para maternar en las que se ve implicada la mujer trabajadora fuera del hogar¹²⁷. Ese debate, se liga a la petición de guarderías que empezaba a ser una de las reivindicaciones fuertes de las mujeres sindicalizadas como fue señalado en el capítulo anterior:

La existencia de una legislación laboral que garantizara al menos algunos de los aspectos de la maternidad, como ser licencias. horario reducido en el período de lactancia, etc., etc., en los periodos laborales en que se cumplen, no resuelve el problema planteado por ser mujer (*Cotidiano Mujer*, 1985: 3).

Es relevante el abordaje de tema madre-hija, que tiene una nota en el mismo número especial. La misma se denomina "En la búsqueda de una nueva identidad. Madre-hija, Hija-madre", y allí se expresan las ambigüedades señaladas en el capítulo uno, de la madre que facilita procesos de autonomía pero que realiza la transmisión de los mandatos patriarcales:

Mi madre, entre tanto, continuaba defendiendo su rol 'histórico' de mujer, y por años esto generó entre las dos con trastes y conflictos. Mi hija, sobre todo de pequeña, no aceptaba una madre "distinta", es más lo criticaba o me lo reprochaba, porque los modelos que veía fuera de la familia le proponían otro tipo de madre, y ese modelo era exaltado como el único aceptable. La organización social generaba por lo tanto, en las dos mujeres más queridas por mí, una especie de reproche y algunas veces castigo, ante este intento de cambio en los roles tradicionales, tan bien definidos y tan seguros afectivamente. Los roles que rigen gran parte de la organización social, los de esposa y madre. (...) Para mi madre, fue difícil entender y aceptar mi vida. A su insatisfacción y sus dudas sobre su rol de mujer y de madre, debo sin embargo las semillas de mis búsquedas. Este camino lo he recorrido junto a otras mujeres, que en los años 70 en Italia, conformamos aquel movimiento "feminista" que hoy aquí poco se conoce todavía (...) (*Cotidiano Mujer*, 1985:7).

¹²⁷ Se incluyen los textos de ese número "Una maternidad amenazada", "Re situando una polémica" y "Por un parto más humano", "Engendrarás con placer parirás sin temor" "El embarazo, de las falsas creencias a una información fundamentada". Existen en la revistas otras notas sobre anticoncepción y aborto.

El tema de la maternidad que venía siendo enunciado desde la primer movilización en el año 1985, estaba desde entonces ligado a la resistencia a la dictadura, a las madres que apoyaron a los y las presas, a las que buscaban a los y las detenidos/as desaparecidos/as. En particular, este tema se ancló en el apoyo a Sara Méndez en la búsqueda de su hijo Simón, como uno de los nudos mas dolorosos de la maternidad en esos años. Al respecto aparece un texto de Sara "Ustedes me pidieron que hablara de maternidad" (*Cotidiano Mujer*, 1986: 7) en el que ubica lo difícil de hablar del tema mientras su hijo seguía secuestrado. En su historia resuena la dureza de un tema recurrente pero poco hablado: la maternidad en la cárcel, la decisión de haber sido madres en los años de la represión, la maternidad en el exilio, etc.

El tema aparece a lo largo de toda la campaña por el *voto verde*. Otro ejemplo es la nota dedicada a Tota Quinteros "madre de muchos hijos no paridos por ella" (Ídem). Elena había sido secuestrada el 26 de junio de 1976 y en medio de los tormentos engañó a los militares diciendo que podía entregar a un compañero y logró que la llevaran cerca de la embajada de Venezuela. Allí corre, grita, salta el muro pero los militares se la llevan a la fuerza. En medio se quiebra una pierna y pierde un zapato, la última pista de sus pasos y el punto de partida de la búsqueda encabezada por su madre, Tota Quinteros quien primero desde el exilio y luego ya en el país sostuvo una incansable búsqueda no solo de su hija Elena, sino de todas las personas detenidas-desaparecidas por la dictadura cívico-militar. En una entrevista a 10 años del secuestro, en medio de las campañas por la anulación de la Ley de Caducidad, encabezada y sostenida fuertemente por mujeres, Tota señala "Fui yo quien aprendí de mi hija"(Ídem).

Hablemos de sexualidad

En términos amplios, la sexualidad fue uno de los temas abordados con diferentes matices y profundidades. El aborto fue uno de los temas más complejos de afrontar en debates, talleres y de igual modo en

publicaciones. El tema se abordaba en el boletín *Ser Mujer*, en distintos números de *Cotidiano Mujer* y por su parte *La Cacerola* tiene la sexualidad como eje de su quinto número. Bajo el título: "Hablemos de sexualidad ¿Un mundo privado?", y empieza el debate sobre despenalización del aborto, asumiendo las dificultades de abrir conversaciones sobre ese punto concreto y sobre sexualidad en general:

La sexualidad ha sido un campo frecuentemente ignorado por la política, la investigación social, la educación, nosotras mismas. (...) ¿Como hablar acerca de algo que sentimos en forma tan íntima, tan personal que nos cuesta discutir públicamente? (...) Reivindicar la maternidad como una parte de nuestra realización personal supone una opción, no una obligación; no un destino inexorable sin el cual no se nos reconoce como seres humanos completos. (...) la sexualidad no puede ser considerada solo en sus aspectos reproductivos. Es mucho más que eso y reconocerlo implica tratar de redefinir el erotismo como un aspecto más de nuestras vidas y nuestras relaciones personales. (...) (...) mantenernos expuestas al acoso y la violencia sexual en la calle, en nuestros trabajos y aún en el ámbito doméstico. (...) nos negamos a que se nos entrampe en falsas opciones: la sexualidad enfocada solo en su rol reproductor; o la sexualidad como gimnasia erótica, en donde otra vez se nos codifica como objetos más que como personas plenas, con deseos y sentimientos propios (*La Cacerola*, 1985: 1).

Se tenía claridad de que la capacidad reproductiva era un punto de partida para la construcción de desigualdad y que la sexualidad era un punto central para pensar la democracia en todas partes. Pero fue un tema que costó mucho abordar por al menos dos razones. Por una parte, porque era uno de los puntos considerados menos importantes o casi irrelevantes en la izquierda y el movimiento popular del momento. Se les señalaba se desviaban de lo importante, que era la lucha por recuperar la democracia. Por otro, porque es un tema que del que se sabía poco, del que las mujeres en general no tienen mayor conocimiento, incluso las académicas. Sobre el primer punto en la editorial señalaban varias preguntas, se hace explícita la falta de conocimiento y la necesidad de incorporar especialistas:

¿Cómo plantear el tema frente a la profunda crisis económica y social que vivimos, que quita tiempo y condiciones para vivir lo privado, lo personal, en forma decorosa y plena? (...) la desigualdad social que experimentamos

depende, también, de la forma en que esa sexualidad es conceptualizada y asumida por la sociedad en su conjunto (...). Porque la sexualidad ha sido por largo tiempo escamoteada, suprimida o parcelada, consideramos necesario y oportuno dedicarle esta quinta CACEROLA. No es un área que GRECMU haya investigado directamente, y donde los datos sean suficientes. Por eso hemos pedido la colaboración de sexoterapeutas, médicas y psicólogas (Ídem).

Se aborda la vinculación de las mujeres con sus cuerpos, para constatar que se trata de un tema difícil, que las mujeres desconocen su cuerpo porque en general “no lo han visto ni tocado, no saben que resultados se producen como resultado de la excitación y el orgasmo (...)” (Cerrutti, 1985: 3). El vínculo con el cuerpo no es solo ligado a la sexualidad, sino a un cuerpo que se vuelve desconocido en general, un cuerpo sobre el que no hay palabras:

A menudo nos sentimos inseguras o descontentas con nuestros cuerpos. (...) es el ideal propuesto por una sociedad machista e impuesto por una industria. Desde pequeñas se nos enseña a buscar la aprobación del hombre y a él le gustan como las de las revistas. Hay poco estímulo para amar a nuestros cuerpos tal como son: con rollitos, con arrugas, con lo que traemos de nacimiento y con lo que el tiempo va dejando(...). Ni siquiera tenemos un lenguaje apropiado para hablar del cuerpo, para expresar nuestros deseos y temores. Se habla de distinta manera con el médico, con el compañero, las hijas o las amigas. Hay un lenguaje clínico, frío y ajeno; hay un lenguaje más directo, al que no nos atrevemos; y usamos los eufemismos, esa costumbre de dar rodeo para hablar de lo innombrable. (...) Hoy las mujeres queremos recuperar nuestro cuerpo y el lenguaje para hablar de él. Habitarlo realmente y conocer su funcionamiento es un paso importante para sentirnos mejor en nuestras vidas (Sayagues, 1985: 5).

Este cuerpo es un desconocido al que no se escucha, es un cuerpo que no es entendido ni cuidado. Describen la recurrencia a consultas médicas en situación de acompañamiento de otros familiares, principalmente hijes, pero no por situaciones que afecten de manera directa el cuerpo de ellas mismas. Se trata de cuerpos cansados por la tarea permanente, que muchas veces terminan deprimido: “Este cuerpo molesto, no entendido en sus necesidades, se rebela en la forma de trastornos psicosomáticos” (Ídem:6).

La salud es entendida como una recuperación del cuerpo como idea de libertad y de conexión con cada una, según rescatan

en *Cotidiano Mujer* en la invitación a la inauguración de la Casa María Abella. Ese espacio fue sin duda el sitio donde más se trabajó sobre salud y sexualidad. Se trataba de una experiencia impulsada por Elvira Lutz, una de las referentes de Aupfirh. Dicha organización existía desde 1965, pero es a partir de los años ochenta que toma el tema de la condición de la mujer. En 1984 realizaron el Proyecto Condición de la Mujer y a partir de allí se nuclean cada vez más profesionales, relacionados con reproducción y sexualidad, que también iban de aquí para allá a todo tipo de actividades como invitadas.

Aupfirh tenía su boletín "Ser Mujer", que salía desde 1983. Allí se invitaba al proyecto de condición de la mujer y se abría el tema de la sexualidad, que era toda una innovación, por ejemplo el hecho de hablar de placer sexual, de orgasmo femenino.

En 1988 inicia sus actividades la Casa María Abella, un espacio innovador de salud para las mujeres. El grupo de mujeres que lo gestionaba había comenzado a formarse en 1982 y desde entonces realizaban actividades de formación en el tema salud y sexualidad de las mujeres:

Y bueno, empezamos a nutrinos, a a aprender unas de las otras, y a hacer talleres y a hacer cursos. (...) Venían de la Argentina a visitarnos, hacíamos cursos. Hacíamos jornadas de mucho trabajo. Hacíamos visitas a los cantegriles. Después que nos preparamos hacíamos visitas a los cantegriles para reparar este...conocimiento acerca de como se usaba el preservativo, porque en aquella época todavía...te estoy hablando de 30 y pico de años atrás. Como que no, no se usaba, ahora mucho más. Costó mucho. También colocábamos DIU, bueno ya después que estaba la casa organizada. Iban unas médicas.(...) Había una psicóloga, otra psicóloga más. Estuvimos trabajando años, muchos años (Entrevista CMA1).

En la casa había atención ginecológica alternativa al modelo médico hegemónico. También se colocaba el Dispositivo Intra Uterino (DIU). Además, en la casa existía una biblioteca que se sumaba a los otros espacios de estudio y consulta que tenían las organizaciones. Se trata de una biblioteca especializada en métodos anticonceptivos y sexualidad pero también en historia de mujeres y en feminismos en general. Allí también se realizaban talleres de lectura, por ejemplo

de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949), uno de los textos clásicos para entender como socialmente se construye el ser mujer y los principales mandatos. También se enlazaban con Greemu para los talleres sobre historia de las mujeres y otros temas.

La apuesta era dar un servicio alternativo de salud que fomentase la autonomía de las mujeres y al mismo tiempo la realización de “actividades de intercambio con integrantes del barrio con otros grupos sobre la condición de la mujer y el feminismo, sobre la dominación milenaria de las mujeres” (Entrevista A1). Se trataba de una experiencia similar al colectivo de mujeres de Boston, que empezó como un pequeño grupo al que llamaban el “grupo médico” (Colectivo de Mujeres de Boston, 1979: 13). Al compartir experiencias de sus vivencias de violencia en el sistema médico aprendieron mucho sobre sus propios cuerpos, se fueron especificando y lograron publicar y difundir. De manera similar a lo que hacían ellas, en la casa se enseñaba a hacer el autoexamen vaginal. De los grupos de Plemuu hay algunos registros que muestran que se estaba trabajando sobre la sexualidad ignorada de las mujeres (Ponce de León *et al*, 1991) y aparecen en su boletín notas curiosas como la minuta del grupo de Paso Molino que informa que “Estamos trabajando sobre erotismo” (Plemunicandonos, N°11, noviembre 1988).

Por su parte, la temática del aborto aparece en las publicaciones de las revistas mencionadas unos años antes del inicio de la campaña por el Aborto en 1989¹²⁸. Permitió alimentar la discusión y los argumentos sobre la sexualidad femenina, no solo sobre la interrupción voluntaria del embarazo. Aunque en las publicaciones aparece el tema aborto, se

¹²⁸ La discusión parlamentaria de un primer proyecto de carácter feminista inicia en 1993. Casi diez años después, se crea la Coordinación Nacional de Organizaciones Sociales por la Defensa de la Salud Reproductiva desde donde se fueron coordinando las nuevas acciones. Hubo nuevas presentaciones de proyectos. En 2006 se presentó el proyecto de Ley de Defensa del Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva aprobada y vetada en los artículos referidos al aborto por el presidente Tabaré Vázquez en 2008. En 2010 se vuelve a presentar el tema en medio de una articulación feminista debilitada por la tensión anterior con la izquierda política (Johnson, Rocha y Schenck 2015), pero en 2012 se realizaron varias acciones públicas en medio del debate. La Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, que legalizó pero no despenalizó el aborto fue finalmente aprobada en 2012.

inicia la campaña en 1989. Como parte del lanzamiento y la invitación a que sea una lucha de todo el movimiento, *Cotidiano Mujer* publica *Yo aborto, tu abortas, todos callamos* (1989) y en la editorial indican que ya era hora de empezar por los plurales y que el Movimiento de Mujeres iniciara una campaña por la Legalización del Aborto. Además de informar sobre métodos de interrupción del embarazo, dar cuenta de la situación legal de aquel momento y recogen testimonios. El libro sobre aborto incluye un texto por demás provocativo para el momento, titulado "Que coger sea un placer". Allí, Lilian Celiberti sentenciaba que "las mujeres no nos embarazamos solas" (*Cotidiano Mujer*, 1989:141), que si hay embarazo no deseado es mayormente por la centralidad de la penetración y del placer masculino eyaculatorio. Agregaba que ello reduce el amplio espectro del erotismo y para las mujeres implicaba menos placer y más posibilidades de embarazo.

Mi habitación, mi celda

En *Cotidiano Mujer* es donde se registran diversos abordajes de la experiencia como presas políticas, intentos desde diversos ángulos de abordar tal experiencia desde el feminismo. Tal como se mencionó en el capítulo anterior, no fue un tema sencillo de hablar, mayormente por su carácter extremadamente doloroso:

Fueron [conversaciones] complicadas. ¿Por qué? Porque también eran dolor. (...) les pasó a las que salieron de la cárcel. O las que volvieron del exilio. (...) 85, 86, 87, cuando empiezan a salir de la cárcel fueron los primeros encuentros que tenían que ver con cuerpo, sexualidades, encarcelamiento, prisión, tortura, casos de hijos tenidos en la clandestinidad con represores. Fue muy fuerte. En las charlas y trabajos y talleres sobre eso. Eso en actividades que se hicieron desde Cotidiano. Me acuerdo de unas mesas que estaba Ivonne Trías, que había entrado como una chiquilina de 17 años y es de las últimas en salir (Entrevista CMA2).

En el primer número aparece un texto de Ivonne Trías, un fragmento escrito en la cárcel a finales del año 1984, cuando estaban sucediendo las elecciones que marcaban la transición democrática mientras ella seguía presa:

El calabozo es más chico que yo. Tengo 34 años, según dicen, y un volcán que acumula lava. Me parece que saldré de aquí —de la cárcel— como un tren que sale de un túnel, con ese ruido y velocidad, y esa apertura a la luz. En este calabozo las imágenes se vuelven más cargadas, sin duda, porque la presión aumenta día a día. Voy a pensar un poco en los reencuentros inmediatos. He pensado mucho en el otro, en el gran encuentro en la calle. Me gustaría que el diario del Partido tuviera una sección dedicada a la mujer. Me gustaría que tuviera como dibujito de esa página una mujer cuyos brazos y piernas fueran las aspas de un molino. Una mujer saltando, despegándose del piso con sus brazos-aspas, cargados de flores amarillas. Y una leyenda: Las mujeres son molinos incansables... (Trías,1985:7).

Es precisamente Ivonne Trías la primera en dar cuenta de esa particularidad del encierro entre mujeres y quien lo abre a ser analizado desde el feminismo. Allí da cuenta de como el encierro las reencontró con algo de lo que habían esquivado, en relación a los problemas específicos como mujeres. Uno de los elementos que rescatan es lo que hace al cuidado como mandato pero también como potencial, como recurso en esos días duros:

Pero no sobre todos los temas. Había una zona infranqueable a la que no llegaban las conclusiones comunes. Se trataba en general de nuestro particular desempeño como madres, como trabajadoras, como compañeras, en fin, como mujeres. ¿Estábamos conformes? Allí se cerraba el debate, como si hubiera un coto cerrado de relaciones privadas (...) De nuestra experiencia social más antigua nacía a raudales el don de la solidaridad esencial, de la afectividad: a su alrededor levantamos nosotras la protección que no tuvimos que aprender: la del afecto que hace frente a todo, la de la solidaridad (Trías, 1986: 7).

Hay en la revista otros textos sobre la experiencia de la cárcel, bajo la autoría de Lilian Celiberti y en 1986 aparece más material sobre el tema buscando analizar los aprendizajes comunes. A partir de 1987 se aborda el tema desde la lucha contra la impunidad.

El libro *Mi habitación, mi celda*, de Lilian Celiberti y Lucy Garrido, compone el primer texto largo sobre la experiencia carcelaria desde una mirada feminista. El texto recoge el diálogo entre estas dos mujeres durante varios meses desde 1987, es muy relevante que sea fruto de un diálogo entre mujeres, según lo señalan Lilian y Lucy respectivamente:

(...) el producto de una conversación de tres meses y no pocas discusiones y de la que quedaron once casetes que son a la vez reportaje, diálogo, reflexión y catarsis de la que ambas nos responsabilizamos (Garrido y Celiberti, 1990: 5).

(...) resultado de horas de charlas que buscaban contar, explicitar, la vivencia de una mujer ante la represión. (...) El hecho de que ambas pertenezcamos a diferentes partidos dentro de la izquierda fue una de las experiencias más enriquecedoras y más enigmáticas. Tal vez la militancia feminista nos haya abierto una perspectiva más amplia del quehacer político, identificando campos de unidad profunda, en la lucha contra la dominación patriarcal (Garrido y Celiberti, 1990: 7-8).

El libro es fruto de ese diálogo, de esa confianza mutua para contar y escuchar. Aunque el testimonio es el de Lilian, aparece la figura de Lucy como escucha y como apoyo para que pueda ponerse en palabras las vivencias de varios años duros, del que no todas querían o podían aún hablar. Aunque según señala de Giorgi (2018) el texto no fue muy leído en ese entonces por otras feministas, el texto nace de una temprana preocupación porque los testimonios eran mayormente de hombres. Aunque se sabía de las presas en el Penal de Punta Rieles, se reconocía su resistencia y capacidad creativa, no se sabía qué había pasado con ellas, y en especial por qué hablaban tan poco de sí mismas (Garrido y Celiberti, 1990: 5). En los motivos para hablar de su experiencia Celiberti señala:

Hablo para sumar miles de voces que impidan la estafa, el robo, la mistificación y la mentira sobre aquello que fue la materia de nuestros días y noches. (...) Esta historia es un fragmento de esas miles, nacida de la necesidad de reivindicar el derecho a la palabra, nacida del hartazgo de una politiquería que cierra las tenazas del poder sobre nuestros sufrimientos (Garrido y Celiberti, 1990: 5).

El libro relata la cotidianidad de la cárcel en el que en medio de un escenario por demás duro las presas cantaban, tejían y hacían regalos para sus hijes y para entregarse entre ellas, festejaban cumpleaños, se compartían ropa y ayudaban a peinarse para las visitas. A nivel personal en el texto Celiberti va contando su propio proceso de ir reflexionando lo que era ser mujer, con lo que le resonaba de su exilio en Italia en las canciones que había escuchado y había comentado a su madre en

unas cartas. Es ese rememorar que le hace reparar en que nunca antes había pensado en la maternidad como mandato para ella, sino para la generación anterior:

Reflexionaba a partir de una canción italiana que cantaban las feministas y de la que me acordaba solo en parte. Se la había mandado a mi madre desde Europa, decía algo así como: ‘Siempre creí que había elegido casarme/que había elegido ser madre/que había elegido mi trabajo/que había elegido hacer la casa...’ y después, en la charla y la lucha junto a otras mujeres ‘he descubierto que esas elecciones no habían sido mías. (...) Le había mandado esa canción a mi madre porque ella había estado siempre descontenta con las cosas que hacía, con su maternidad, con la vida doméstica, y sin saber nunca qué otros caminos podría haber recorrido porque pertenecía a una generación y a un sector social que no podía encontrar fácilmente (y menos aún las mujeres) dónde canalizar su rebeldía o su disconformidad. Cuando le mandaba esa canción que me había hecho pensar en ella y que en ningún momento se me había ocurrido cantarla para mí, me di cuenta que si la pensaba en función de mí misma la canción también sería válida (Garrido y Celiberti, 1990: 61).

El título del libro juega con la propuesta de la habitación propia de Virginia Woolf, en tanto espacio para una misma. Más allá de que la cárcel fue un periplo de sufrimiento, desde la tortura inicial, y todos los restantes castigos que se sumaban luego al aislamiento, fue un tiempo en el que se pensaba mucho, y en este caso muchas reflexiones fueron sobre su condición de mujer. El título juega a la vez con la idea de cautiverio de las mujeres: “una celda más pequeña que la que en ese momento habitaba” (1990: 53).

Ivonne Trías publica varios años después su libro *La tiente*, sobre los largos años de la cárcel. Aunque se trata de un texto publicado más recientemente, me interesa incluirlo porque allí Trías vuelve a insistir en que la huella de su vivencia de estar entre mujeres aparece de diversos modos:

Nos apretamos unas a otras para formar barrera. (...) Que no caiga ninguna, que sepamos sostener este universo a salvo (...). ¿Y si todo hubiera sido distinto? Un encierro de locas, derrotadas, demolidas? (...) O un encierro en otras paralelas, cada una por su acto individual. Sin idea de nosotras (...) Me escondía para llorar hasta que un día, tan pseudo escondida como mi llanto, una

mano delicada deslizó en mi almohada un papelito con una flor prendida: `usted sabe que puede contar conmigo´ Las otras se hicieron visibles. Iguales a mi, inermes pero decididas a no morir ni decrepitar (Trías, 2007: 15-18).

No es casual la publicación tardía de ese libro. Como fue señalado, es recién hacia finales de los noventa que las ex-presas empiezan a hablar entre sí sobre la necesidad de sacar la voz. En 1997 hubo un encuentro de unas 300 mujeres ex presas políticas, bajo la consigna "*Porque fuimos y somos parte de la historia*", cansadas de que su experiencia quedara invisibilizada (Verrua, 2019 y 2020). De ese "*encuentrazo*", tal como se nombra, hubo una nota de María Esther Gilio que recoge la alegría de ese estar juntas, de volver a verse luego de años en que cada una tuvo que ir rearmando su vida, y de las intenciones de por qué y cómo contar: "Tenemos que dejar nuestro testimonio colectivo, los hombres ya lo hicieron, nosotras también tenemos que hacerlo (...). Lo que nosotras queremos es relatar la historia de las mujeres como colectivo, no nos importan las historias individuales sino la historia del grupo `mujeres´ (Gilio, 1997:15). A partir de ese intercambio entre todas florecieron múltiples grupos y proyectos de las ex presas, en el que se destaca la trilogía *Memoria para armar* (Taller de género y memoria ex-presas políticas, 2001a y b, 2003). Esa colección en las que hablan no solo las ex-presas, sus familiares, sino todas aquellas que tenían algo que contar de como se vivió la dictadura supuso la creación de espacios alternativos al imaginario patriarcal, se transgrede el silenciamiento femenino que supone la memoria masculina del pasado, lo que no solo permite hablar a las mujeres sino que reconfiguran el marco interpretativo y establecen posibilidades de supervivencia de la memoria de manera intergeneracional (Forcinito, 2017).

Nuestras abuelas y nuestras madres feministas

El problema de las mujeres en la historia fue también un eje de trabajo. Desde Grecmu había dos historiadoras, Silvia Rodríguez Villamil y Graciela Sapriza, que aportaron en diversos formatos a reconstruir

la historia de los feminismos en Uruguay¹²⁹. Aparece desde el número inicial de *La Cacerola* esta preocupación, en un movimiento tanto de afirmación de la condición de mujeres luchadoras de quienes estaban en ese momento escribiendo como reconocimiento de las luchas que otras dieron antes. Los textos colaboraron en tejer memoria histórica y en la inscripción en linajes feministas de las escritoras y lectoras: “*La Cacerola* se plantea también como un homenaje a la capacidad de lucha de la mujer uruguaya, ayer y hoy” (*La Cacerola*, 1984:1). El trabajo de Greemu en investigar, publicar y difundir la historia de las luchas anteriores es recordado por todas. Se trataba de insumos bien relevantes que conectaban a las mujeres con la historia de lucha de otras. Con sus aportes la historia dejaba de ser ese texto que pasaba solo de las manos de padres a hijos (blancos), a una historia que pasa también de madres a hijas (Rich, 1983).

En palabras de Sapriza, se trataba de una tarea doble, “llenar los silencios de la historia y generar voces perdidas” (1988:10). Su propuesta era recuperar historias de rebeldías, como las de la huelga de lavanderas de 1901, de costura de 1905, del tabaco de 1915 y no solo la de las sufragistas (Sapriza, 1986). Había un esfuerzo por recuperar rebeldías de las mujeres más allá de su adscripción feminista y recuperar la memoria de las mujeres obreras. Desde Greemu se realizaban varias actividades de formación sobre el movimiento feminista en Uruguay en general y otras actividades de historia oral (Sapriza, 1988). Ejemplo de ello es una de las actividades realizadas en 1988 con mujeres sindicalistas de la industria textil, en la que las más mayores le contaban sus trayectoria y momentos de la luchas previas a la dictadura a las más jóvenes. Sapriza señalaba de modo provocador que el debate de la cuestión femenina en nuestro país fue iniciado y llevado adelante por las mujeres obreras:

¹²⁹ La historia que ha recogido a las mujeres y sus luchas tuvo un desarrollo muy prolifero en el marco de las luchas feministas de los años 70. Se abrieron nuevos estudios de historia en los que se destacan los aportes teóricos y metodológicos de la historia de la mujer, con los aportes de Gerda Lerner (1990), Joan Scott (1990, 1993), Sheila Rowbotham (1973) en Inglaterra, y Michelle Perrot (1993) en Francia. Por su parte las italianas de Diotima y las españolas de Duoda también han aportado a la historia desde las genealogías femeninas.

Las mujeres organizadas en los gremios, en los partidos y en muchos grupos sociales hemos ido tomando conciencia de estas desigualdades y precisamos de las Mercedes, las Marías, Las Julias¹³⁰, todas lúcidas y rebeldes como nuestra `mujer rebelde´ de hace 100 años (El Popular, 27 de noviembre de 1986).

La historiadora Silvia Rodríguez Villamil (1991) planteaba el problema de sustituir la figura de la víctima por la de la heroínas que así solo se ven mujeres excepcionales, distinguidas, pero permanece oculta la dimensión colectiva de la rebelión de las mujeres, tanto social como cotidiana. En uno de los seminarios sobre mujeres e historia de Greemu, que luego deviene publicación, abren la pregunta sobre cómo ver a las mujeres en la historia, si se trata de verlas como víctimas o cómo heroínas. Recuperan los debates sobre la historiografía feminista y señalan por una parte que en muchos casos la historia solo ve a las mujeres como víctimas, cuando las nombra solo lo hace para mostrar lo penoso de su situación, solo se muestra su opresión. Esa es la tónica general de los historiadores, pero es a la vez un riesgo en el que pueden caer las feministas. Para contrarrestar la larga historia de las desgracias femeninas, en otro extremo se ha exaltado, a veces forzosamente cierto protagonismo femenino. Para Rodríguez Villamil se trataba de no caer en tal dicotomía sino de rescatar protagonismo cuando exista, pero especialmente mostrar sus formas específicas de participación en los procesos colectivos, dar cuenta de sus rebeldías y sus protestas aunque sean tímidas, recuperar las desviaciones de las normas establecidas por pequeñas que fueran.

Además de recuperar los aportes sus compañeras de Greemu, resulta interesante lo que Nea Filgueira (1989) escribe sobre las antecesoras, usando nuestras abuelas y nuestras madres como metáfora que muestra su intención de inscribirse en un linaje de mujeres en lucha. En el texto las abuelas son las sufragistas y obreras,

¹³⁰ Mercedes, una obrera de 14 años que en 1884 que llamaba a organizarse y luchar, María Collazo, anarquista fundadora de la Unión Sindical Uruguaya; Julia Arévalo, primer diputada por el Partido Colorado, luego al Partido comunista.

son también las migrantes, las abuelas que llegaron de otras tierras¹³¹ y que se organizaron por la cuestión obrera y la cuestión femenina:

Muchas de nuestras abuelas llegaron de otras tierras, unas desde muy cerca, otras desde muy lejos; muchas de ellas, solas, a su propio riesgo. Unas pocas traían una experiencia de luchas de otros lares (...) pocas atreviéndose a desafiar el sentir predominante, demostraron que las mujeres podíamos doctorarnos, subirnos a una tribuna, usar la retórica y la persuasión racional; fueron ellas las que inventaron las estrategias y se animaron a competir en los espacios masculinos. Quizá su intervención no haya sido un factor decisivo; pero estuvieron allí en el momento preciso y, sin duda, sirvieron de detonante. Los rastros que de todas ellas nos quedan nos enseñan muy poco de sus luchas cotidianas, permanentes; lo que nos obliga, otra vez, a aprender haciendo (Filgueira, 1989:4)

Por su parte las madres son su generación anterior. Sobre ellas habla del desinfe del debate sobre la cuestión femenina y la desmovilización en general que las hizo dar prioridad a su rol como madres y esposas. Rescata igualmente sus conquistas en diferentes espacios de la vida social, aunque tuvieron que asumir y tolerar la desigualdad como asunto individual y privado. Hace en este sentido enlace de cómo las luchas feministas han sido parte de contextos de luchas sociales mas amplias, o desprendimientos de ellas, como los sesenta y setenta de Europa. En su texto Nea Filgueira cerraba sobre el hoy del movimiento, mostrando los enlaces generacionales de mujeres, hace el vínculo de ellas, ayer y hoy, de la lucha que sigue porque siguen existiendo las condiciones de subordinación que afectaron a sus madres.

Cawen (2018) señala que en el novecientos uruguayo hubo una incorporación de la voz “feminismo” que fue incorporada y debatida de distintos modos en las distintas culturas políticas existentes en esos años: librepensamiento, anarquismo y catolicismo. En 1916 se crea la Consejo Nacional de Mujeres (CNM), que tenía como postulado

¹³¹ En el texto de Filgueira se menciona a las mujeres inmigrantes en general y eso suele asociarse a las inmigración europea del siglo XX. Cabe mencionar que de manera reciente se está cuestionando la idea colonialista de que en Uruguay “todos bajamos de los barcos” y que por tanto la mayor parte de la población es descendiente de migrantes europeos blancos de distintos tiempos. Es decir, hay un esfuerzo cada vez mayor de descolonizar desde la visibilización de existe población afrodescendiente y también de descendencia indígena, y que ese es también nuestro linaje.

fundamental la conquista de la igualdad ciudadana a través de la igualdad política, legal y educacional (Sapriza, 1985, 1989; Cawen, 2018). Una de las referentes de ese tiempo fue Paulina Luisi y existen referencias al trabajo previo de Maria Abella de Ramirez. Siguiendo a Sapriza (1985, 1989) el feminismo en Uruguay de principio de siglo fue más allá de sufragismo y los derechos civiles, incluyó a las obreras más cercanas al anarquismo y hubo puentes entre ambas vertientes de lucha, aunque también muchas diferencias. Por ejemplo las feministas libertarias, además de sus reclamos en tanto que obreras, proponen transformar la vida doméstica, criticaron el matrimonio y defendieron el amor libre, rechazando la legalización de la unión y todo tipo de propiedad sobre el otro. Entienden que el principal explotador es el Estado y no creen en su transformación, por lo que no reclaman el sufragio, ni derechos que tengan que ver con la institucionalidad o el código civil.

Entre Montevideo y Buenos Aires hay un flujo migratorio intenso entre las mujeres que construyeron esta historia, lo que hace que se transiten también sus ideales y propuestas¹³². No obstante, el contexto político de Uruguay en el inicio del siglo XIX, lo caracteriza de manera particular. El primer feminismo en Uruguay tuvo carácter de una política compensatoria en el batllismo, periodo de aprobación del sufragio y de los derechos civiles (Cawen, 2018). El gobierno de José Batlle y Ordoñez (por dos veces presidente: 1903-1907 y 1911-1915) se desarrolló con base a algunos hechos históricos que contribuyeron a la generación de un Estado de bienestar, promulgando importantes leyes que impactaron en la vida social a saber: la ley de jornada de ocho horas de trabajo, en 1915 y las dos leyes de divorcio aprobadas en 1907 y 1913. Aunque de carácter reformista, el proyecto generó un clima político y social de apertura.

Por su parte, las mujeres socialistas, organizadas desde fines del siglo XIX en la Asociación de Mujeres en Sociedades de Resistencia,

¹³² En 1896, aparece en Buenos Aires, "La Voz de la Mujer" periódico del feminismo radical anarquista, que será parte de las influencia de estas feministas en el Rio de la Plata. Algunas de las figuras de esos años son Juana Rouco Buella, Virginia Bolten, María Collazo, María Robotti, Teresa Caporaletti y Rosa Dubosky.

realizan comunicados de sus posicionamientos políticos en la prensa, asumiendo una posición clara sobre la cuestión femenina, señalando la doble subordinación (de clase y de género) de que era objeto la mujer obrera. Existe poco material sobre las sociedades de resistencia o gremios creados por las mujeres y sobre los problemas específicos sobre los que las mismas se movilizaron. Algunas pistas se encuentran en los estudios sobre la huelga de mujeres en Juan Lacaze, en 1913 (Sapriza, 1993). En el caso de los socialistas, el planteo general refería a la incorporación de la mujer a la producción social como vía de emancipación, y se afirmaba que las aspiraciones femeninas serían satisfechas con el triunfo socialista. Principalmente una de sus figuras, Emilio Frugoni, hacía acuerdo con la situación de opresión de la mujer y reafirmaba que esas aspiraciones estaban comprendidas en las aspiraciones socialistas, cuyo triunfo garantizaría la emancipación completa de la mujer (Sapriza, 1985).

Se trató de un importante periodo en que las mujeres se organizaron y generaron bases para los movimientos posteriores. Cada cual en su adscripción política pero juntas en lo que se trata de reconocer la opresión vivida por las mujeres y luchar por su liberación. No obstante, cierto desencuentro entre la participación de las mujeres organizadas alrededor de la lucha sufragista y aquellas que participaban en la lucha social, fue haciéndose presente (Sapriza, 1985). En estos tiempos podían percibirse algunas diferencias económicas y culturales entre ambos grupos. Los grupos feministas ligados a la lucha por el sufragio femenino se componía principalmente por mujeres con educación superior y por otra parte, las mujeres trabajadoras se organizaban en sus gremios correspondientes (Rodríguez Villamil 1984, citado por Sapriza, 1985).

Desde la creación del CNM, las sufragistas desplegaron una intensa actividad por casi tres décadas, siendo las principales referentes del feminismo en el espacio público. En 1932, gracias a la alianza mantenida con sectores progresistas de los diferentes partidos, se aprueba el sufragio femenino y en 1946 la Ley de Derechos Civiles para la mujer. El derecho al voto, sin embargo fue ejercido por primera

vez recién en 1938, ya que desde 1933 con la dictadura de Gabriel Terra ese reciente derecho conquistado fue sustraído. En 1936, mientras en Uruguay se vivía bajo dictadura, muchas mujeres se sumaron a las acciones de solidaridad con la España Republicana, creando incluso la Unión Femenina contra la guerra. Esta organización, vinculada al Frente Popular, se componía de 28 organizaciones de mujeres de diversa afiliación política. En 1938, cuando las mujeres votaron por primera vez un periodista de la revista de difusión masiva Mundo Uruguayo, que entrevistó ese día a un amplio abanico de electoras sintetizó en una frase "Las mujeres votan, ¿qué más pueden pedir?". Este sentir general persistió por un tiempo ese sentimiento de la excepcionalidad uruguaya en el contexto latinoamericano que alentó el mito de la perfecta igualdad entre varones y mujeres en el Uruguay de los años cincuenta (Sapriza, 2014) que empezará a ser discutida por las mujeres a partir de los años setenta.

CAPÍTULO IV

Entre nosotras nos da fuerza

Potencias y límites del *entre mujeres*

Los vínculos afectivos y políticos entre mujeres fueron gestando un lugar de pertenencia y confianza, que habilitaban una resignificación del ser mujer y de las relaciones entre mujeres. En textos de la época y en lo que fueron señalando en las entrevistas aparece la idea de que estar entre mujeres les daba fuerza, les permitía sentirse más libres y más seguras, tener mayor disposición de sí. Esa vivencia de alegría y apoyo mutuo tuvo sin embargo mayores dificultades para ponerse en palabras, teorizarse o significarse de manera más profunda.

Por otra parte, los datos del aumento de divorcios permiten seguir las transformaciones en la esfera reproductiva y su relación con la politicidad feminista que se estaba generando. A través de lo sucedido con los matrimonios y divorcios en esos años puede entenderse la potencia y los límites del *entre mujeres*, es decir, la capacidad enorme de ampliar libertades y gozo para todas pero al mismo tiempo las dificultades de simbolizar y de valorar plenamente lo femenino y las relaciones entre mujeres.

Manual para divorciadas¹³³

La democratización en la casa no fue solo un lema, sino que se expresaba en nuevas configuraciones familiares. La capilaridad del

¹³³ El título hace referencia al libro homónimo de una de las feministas de la época, Fanny Puyesky, que fue periodista, escritora y abogada. Fue una de las fundadoras de la Comisión de Mujeres del Frente Amplio. El libro había sido publicado tempranamente, en 1979. Durante la década de los 80 fue una de las feministas que más publicaba en la prensa nacional, además de realizar diversas obras de teatro en las que abordaba con humor e ironía el tema de "la cuestión de la mujer".

movimiento de mujeres tuvo su expresión en los distintos espacios organizativos y también en distintas rebeldías cotidianas. Hubo momentos de despliegue de la lucha que implicaron una alteración del mundo reproductivo, pero una vez que estos sucedían se abrían nuevas preguntas y especialmente nuevos desafíos prácticos sobre como se organiza la vida cuando único centro no es la familia heteronormada. En este apartado seguiré las pistas recogidas en prensa y estadísticas sobre lo que sucedió con los matrimonios y divorcios en esos años, y las pondré en diálogo con las voces de las entrevistadas que relataban procesos de separaciones y divorcios en sus barrios. Por una parte me interesa mostrar cómo la institución matrimonial estaba siendo cuestionada, no solo a nivel discursivo por las feministas. Por otra, reconocer el despliegue de las luchas integrando algunas de las dificultades de lo que implica la construcción de autonomía material y simbólica para las mujeres.

4000 divorcios en 1987

En el Servicio Documentación Mujer de la segunda quincena de marzo de 1988 aparece el recorte de una de las noticias seleccionadas como relevantes: "Hubo 4000 divorcios en 1987" (La Hora, 22 de marzo de 1988). Es una noticia muy breve que señala que, según información brindada por el juez de familia de ese momento, la cantidad de divorcios ocurridos en el período 1983-1987, se había triplicado. Efectivamente, según los datos oficiales vigentes del Instituto Nacional de Estadística en 1987 hubo a nivel nacional 4611 divorcios. En los siguientes años el aumento de los divorcios se tornó una preocupación que comenzó a estudiarse a nivel demográfico y social. La impugnación de las mujeres sobre el autoritarismo en las casas tuvo efectos en la organización de la vida cotidiana y las negociaciones allí sucedidas tuvieron entre otros efectos, el de las separaciones y divorcios. La consigna "*Democracia en el país y en la casa*", además de ser un aspecto relevante de la producción teórica del feminismo en el Cono Sur y de ser un lema recurrente en movilizaciones, fue además parte de uno de

los puntos que se expresaron también a nivel más subterráneo. Supuso todo un terreno de rebeldías cotidianas de muchas mujeres, expresada en las tareas domésticas tal como fue desarrollado en las páginas precedentes. Tal negación a seguir el orden impuesto en la esfera de la reproducción tuvo momentos de despliegue desde finales de los ochenta a inicios de los noventa.

Los datos oficiales sobre matrimonios y divorcios en esos años, así como las voces de las entrevistadas, permiten abrir la hipótesis de que las separaciones no fueron solo entre las feministas de izquierda o aquellas que se autonominaban como feministas y tenían una militancia definida o que ya habían “tomado conciencia de género”, como se decía en aquel entonces. Las separaciones y los divorcios conformaron nuevos escenarios a nivel barrial, en la medida que las mujeres se iban sumando a las distintas actividades, talleres o grupos permanentes. Las feministas terminaron divorciándose los “señores esposos” (de Giorgi, 2018: 133), en medio de un tiempo de separaciones de sus parejas que realizaron muchas mujeres que conformaban el movimiento en esos años o que resonaron en su irradiación. Tal como señala una de las entrevistadas de uno de los grupos de amas de casa o lo recuerda una de las mujeres que participaba en las actividades sobre sexualidad que se hacían en distintos barrios y con mujeres diversas:

(...) a raíz de que las mujeres empezaron a quererse más, empezaron a ejercer sus derechos, ¡hubo muchísimas divorciadas! (...) nosotras cuando empezamos a salir a la calle éramos poquitas, un día miramos y éramos una troja¹³⁴. Nos seguían, nos iban apoyando. Íbamos con esos megáfonos, hablando. Todas chochas de la vida. Y después que se separó esta, que se separó aquella. (...) sé que era divorcio, mas divorcio, mas divorcio. Y yo decía, ¿qué pasó acá? Que no lo vayan a tomar mal, pero es una liberación de una (Entrevista P4).

Muchísimas de las mujeres que se vinculaban a las actividades que hacíamos nosotros, a los talleres y todo eso, terminaron separándose de sus maridos. Porque además no compartían con ellas. Ellas hacían, estaban con el tema de género, de feminismo, con el tema rol de las mujeres, la participación, la relación hombre mujer en cuanto pareja (Entrevista A1).

¹³⁴ Refiere a ser muchas

Al revisar los estudios demográficos sobre configuraciones familiares en Uruguay, la literatura de los años noventa empieza a dar cuenta de este fenómeno social, señalando que a partir de la segunda mitad de los años ochenta los divorcios aumentaron considerablemente y que desde entonces se evidencian cambios en las tasas de nupcialidad y divorcios. No es casual que este dato coincida con los procesos de organización de las mujeres, pero al igual que como ha sido señalado, se le quito relevancia histórica a tales procesos. En los informes que analizaban el proceso no se lo relacionaba con las luchas feministas ni con el movimiento de mujeres, aunque sí al proceso de cambio social general post dictadura.

Si seguimos ese dato en conjunto con la cantidad de espacios de mujeres y consignas feministas es imposible no relacionar el índice de divorcios con las luchas del momento. ¿Qué nos dice esta noticia, estos datos y estos trazos de entrevistas sobre la lucha de las mujeres en estos años? Si de lo que se trata es de mirar el alcance práctico de tales luchas (Gutiérrez, 2008), resulta interesante seguir este indicador de que muchas mujeres al mismo tiempo estaban de algún modo cuestionando o saliéndose del dispositivo matrimonial. Además de la cantidad de espacios organizativos, publicaciones y movilizaciones, la cantidad de divorcios nos permite visualizar que se trató de un tiempo fértil que habilitó un ensanchamiento de la disposición de sí (Menéndez, 2018) para las mujeres uruguayas en general, no solo para las que en ese momento se asumieron como feministas. Interesa seguir por tanto este hilo de los divorcios para rastrear las variadas prácticas feministas en mujeres diversas, mirar las posibilidades de mayor autonomía que fueron ganando, ver las alteraciones en la esfera reproductiva.

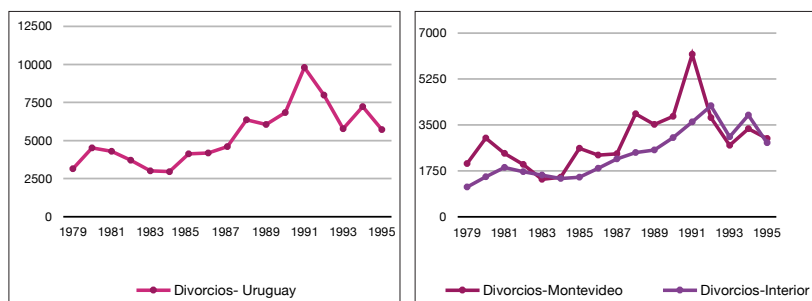
Al respecto, resulta sugerente analizar el aumento de separaciones desde la óptica de una de las integrantes de los grupos barriales. En dicho grupo no se decían feministas en ese entonces —y la definición de feminista sigue sin ser relevante para la entrevistada en la actualidad— pero sí resuena la posibilidad de luchar contra la opresión que sentían como mujeres que el espacio habilitaba:

Dijera mi marido, '¿qué estás haciendo vos? (...) ¿No ves que se están separando? Y yo le digo 'Y bueno, ¡estaban oprimidas! ¡No eran ellas!' Cuando una se empieza a conocer, se empieza a liberar (Entrevista P4).

A pesar de la precocidad de su legalización, que data de la primera década del siglo XX¹³⁵, en Uruguay el divorcio no constituyó una práctica muy frecuente en la primera mitad del siglo (Cabella, 1998). Aunque de manera gradual comienza a aumentar en los años setenta, es a partir de la década de los ochenta que la curva ascendente adquiere la forma de una relación exponencial, que se nominó como "la revolución de los divorcios" (Filgueira, 1996: 32). En pocos años los casamientos descendieron a la mitad, los divorcios se duplicaron y las uniones libres comenzaron a ser una alternativa cada vez más frecuente frente al matrimonio (Cabella, 2009). Es asimismo relevante que en esa misma década, el número de divorcios comienza a crecer con mayor rapidez en el interior del país (Filgueira, 1996).

A partir de 1989 comienza un proceso de descenso abrupto de la tasa de nupcialidad. En términos generales en la segunda mitad de la década de los ochenta, se constata una tendencia ascendente del Indicador Coyuntural de Divorcialidad (ICD), que supone no solo aumento de la frecuencia del divorcio, sino una tendencia a interrumpir las uniones con mayor precocidad (Filgueira, 1996; Cabella, 1999). Es decir, los matrimonios ya no duraban toda la vida, sino un par de años. Los investigadores señalan asimismo que otro aspecto notable de esta particular configuración es que no aumentaron las uniones en segundas nupcias luego del aumento de los divorcios, y que los casamientos tuvieron asimismo un descenso persistente a partir del año 1989 (Filgueira, 1996). No en todos los casos supuso no volver a convivir en pareja, pero sí una fuerte desinstitucionalización de los vínculos conyugales, en tanto las uniones libres tienen a fin de la década un aumento importante (Cabella, 1999).

¹³⁵ Se trata de dos leyes aprobadas durante el batllismo. En 1907, a través de la Ley 3.245 se establece legalmente el divorcio en el país. En dicha legislación se incluyen cinco causales, una de ellas la voluntad de ambos cónyuges. En 1913, se aprueba la Ley 4.802, en la que se establece el divorcio por la sola voluntad de la mujer, sin tener que alegar ninguna otra causal.



Elaboración propia. Fuente: Estadísticas vitales, Instituto Nacional de Estadísticas.

En la literatura que analiza tales cambios se señala por una parte como tendencia general mundial, es decir, se compara con procesos similares a los ocurridos en el mundo una vez que aumenta de la participación femenina en el mercado laboral y que se suceden ciertos cambios culturales. Por otra parte, se indica que había controversia respecto a cuáles fueron los procesos sociales que los generaron (Cabella, 1998, 2007 y 2009; Filgueira, 1996) y que aun faltaba conocer las razones que motivaron este acelerado aumento de las rupturas a mediados de la década pasada más allá de la coincidencia con el fin del período dictatorial y la apertura democrática.

Porsuparte Jelin (1998), feminista argentina de la post-dictadura, analiza dichos cambios vinculados a las rupturas matrimoniales en el período de tiempo señalado en la región y afirma también que la autonomía económica que ganaron las mujeres en esos años fue un factor relevante en las separaciones vinculares institucionalizadas y argumenta que los datos numéricos son un indicador de la mayor cantidad de posibilidades de elegir salir de relaciones insatisfactorias que se fueron gestando para las mujeres. No hay datos que permitan señalar de quien era la iniciativa del divorcio, es decir, si era por voluntad de la mujer o del varón, o en que proporción eso sucedía, pero en cualquier caso es posible señalar que se trató de una respuesta a las actividades que las mujeres participaban, a su proceso de estar con otras, de disponer de otros tiempos, de cuestionar la dinámica familiar.

Tal como fue mencionado en las páginas precedentes, en los distintos grupos barriales se hablaba de todos los temas que hacían a la vida de las mujeres. No es casual entonces que uno de los tópicos más relevantes fuera el matrimonio y que los grupos acompañaran los procesos de las mujeres relacionados con su maridos:

Y los problemas que eran de todas, primero, vamos a decir cual es, si hablamos, hablamos de la pareja. Era una opresión que se sentía... un matrimonio como se decía siempre eran felices, están muy enamorados, pero cuando llegaba la hora ella no se sentía, se sentía excluida, ¿entendés? Entonces ellas empezaban a decir que no se sentían bien. Y lo contaban con una, lo contaban con la otra. Una era que el marido le exigía la comida en hora, la otra los niños, que los mandados, todas esas cosas. Y decían por qué si yo trabajo más de ocho horas, ellos trabajan ocho horas, pero nosotras no. Eso fue como en el arranque (Entrevista P4).

El ensanchamiento de la disposición de sí empezaba en la posibilidad de ir al grupo barrial, reunirse con otras era salirse del cautiverio (Lagarde, 1997). Aunque el control de la tarea doméstica era una constante, encontraron modos ingeniosos de romper con los mandatos no solo en relación a la distribución de tareas, como ya fue señalado en el capítulo dos, sino en la posibilidad de estar con otras. Surgieron ideas para reunirse y estar juntas, para hablar:

Íbamos casa por casa. Entonces hicimos gimnasia, ahí juntamos 130 y poco de mujeres. Todas juntas haciendo gimnasia. ¿Y sabes a qué hora? A las 2 y media. Limpiaban la cocina así, los maridos no llegaban, los nenes de la escuela no estaban, y ellas aprovechaban. Hicimos un grupo de mujeres precioso. Y ya te digo, 130 y pico de mujeres. ¡Que hermoso era! (Entrevista P4).

La cotidianidad compartida entre mujeres permitía un apoyo más directo, un acompañamiento para estas rupturas. Eran espacios para fortalecerse en general y en lo que respecta a las relaciones con sus parejas, el acompañamiento de las otras era fundamental:

Nos conocíamos todas. Nosotras nos conocíamos todas muy bien. Toda esta unión, este grupo, terminamos conociéndonos todas. Claro que de los temas más personales no se hablaba. Pero si alguna precisaba ayuda te puedo asegurar que la encontraba enseguida. Puntualmente yo había tenido unos pro-

blemas con una pareja, porque me divorcié, y en ese tema me ayudaron tanto. Vino la psicóloga, vino la de biodanza que también tenía una preparación terrible, e hicieron todo un proceso para que yo pudiera decir todo lo que pasaba, todo lo que sentía y me ayudaron a fortalecerme para enfrentar cosas. Y eso también después hacíamos con las otras. Estaba bueno el conocimiento ese (Entrevista CMA1).

Vos te inclinas por lo que está pasando. La apoyas, estas ahí para sostenerla. Para decirle ya va a mejorar. El respaldo que siente ella es eso. Porque plata yo no tengo. Acá hay amor de amiga de verdad. Compañerismo. Confianza. Y a veces nos enojamos claro. (Risas) Y así es que empezamos también en el grupo. En el grupo eran muchísimas mujeres. Era el grupo más grande. Empezamos 7, 8, 9. Llegamos a ser 17 y ¡llegamos a ser hasta 35! Solamente escuchar, solamente para hablar. Para la gimnasia ya éramos más de 100, pero eso por el deporte. Pero para conversar fue así. Y se iba una hoy, venía otra mañana, sabía alguna que no le gustaba escuchar esas cosas, o que no le gustaba abrirse (...) Y al principio decían sí, me pasa o aunque no me pasase pero yo sabía que pasaban cosas. Y hablaba. Y entonces empezaban a soltarse y a empezar a hablar. Y a ver que no eran solo ellas las que sufrían, sino todas las que estábamos sentadas ahí estaban sufriendo lo mismo. Unas mas grave, otras no tanto (Entrevista P4).

María Galindo (2019) denomina como feminismo intuitivo, a aquella política desde el cuerpo, nacida de una lectura de la realidad que no se expresa de modo académico o ideológico, pero que supone desobediencia, ruptura de mandatos y es por lo tanto un movimiento de *despatriarcalización*. La ola de divorcios es parte del feminismo explícito, de todos los esfuerzos en tal sentido, y es a la vez expresión de esa intuición que no siempre tenía definición. Cada separación, o cada acto concreto de las mujeres en su casa es un feminismo de acción (Rich, 1986: 82), que da cuenta de la resistencia de las mujeres en lo cotidiano, no solo en respuesta a situaciones de tiranía extrema.

Susanita separada

Pese a que el fenómeno es parte de tiempo de emancipación, en su momento suponía muchas dificultades para las mujeres. Los divorcios fueron en cierta medida uno de los puntos más amplios del alcance práctico de la lucha, pero al mismo tiempo uno de sus límites, porque implicaron sobrecarga para muchas, porque se trataba de un proceso de

liberación pero también de mucho dolor. No hay en las publicaciones feministas mayor abordaje del tema. En las entrevistas señalan lo evidente que se hizo el fenómeno, pero a la vez, que de eso “faltó hablar”.

En uno de sus números, *Cotidiano Mujer* dedica un artículo al tema. En el texto se señalan las dificultades que enfrentaban las mujeres divorciadas, más aún si había sido una decisión del hombre. Se reconoce que en ese momento había menos prejuicios sobre el divorcio, pero que era duro el juicio de fracaso que caía sobre la mujer. Persistía la idea de que el divorcio es una situación anormal y transitoria:

La expresión popular que dice que toda divorciada debe pensar en `rehacer su vida´ refleja los roles que esta sociedad nos atribuye: ser primero madres y esposas. Vivir solas es por lo tanto un `no vivir´, o por lo menos, hasta que no volvamos a estar en pareja nuestra vida no adquirirá su real sentido (Bogliacini, 1988b: 9).

La tarea de no dedicar tiempo completo a la vida familiar, de pensar en el deseo propio se vivía con culpa. Se suma la dimensión material a la simbólica, en tanto muchos padres en el divorcio se responsabilizaban aún menos por los hijos, es decir si había un reclamo general por la división de tareas de cuidado, en caso de separaciones o divorcios aumentaba la sobrecarga, por el cuidado cotidiano y por el hacerse cargo económicamente de la casa. Se trataba de una situación nueva, en medio de ese tiempo abierto. Era un proceso sumamente complicado material y simbólicamente como se ha dicho, pero que era a la vez algo que querían afirmar: “todos estos obstáculos son los que enfrentamos para construir una vida propia. Y ese es el aspecto que debemos reafirmar, y vivir como lo que es: un hecho positivo, vital y activo, aunque difícil” (Ídem).

Al mismo tiempo, muchos de estos divorcios o separaciones fueron sucediendo más cerca de los años noventa, cuando muchos de los grupos pierden fuerza. Los procesos de separación dificultaban la participación y al mismo tiempo esto se conjugaba con la tendencia a que los grupos se trabajara más sobre la opresión que sobre la experiencia de libertad. Una vez atravesado el proceso, cuando ya no

era acompañarse desde el dolor, cuando ya existía una cierta sensación de emancipación, los lazos parecían debilitarse:

Nosotros tenemos una compañera que no nos da mucho corte, pero ella es feliz. Ella se divorció, requete feliz. Tenía hijos, como 5 o 6. Pero le hizo bien. Pero no tenía que agarrársela con nosotros. Yo digo que algo nos faltó a nosotras discutir. (...) Es bravo querer re acomodar tu casa, el hombre no te va a dejar (...) Como que preparar a la mujer para cuando quede sola. Vamos a suponer, bueno, llegas a este punto y bueno, ¿cómo lo afrontas? Porque de verdad todas las que se han divorciado no nos dan mucho corte. (...) No solo de ir al grupo, sino como personas. Como diciendo yo ya fui, ya hice, ya estuve, aprendí, ahora soy feliz de otra manera, para qué voy a ir (...) O que me cuesta un montón todavía seguir en la lucha. Ver como podía seguir el proceso (Entrevista P4).

Al respecto es interesante señalar que sobre la disolución de los grupos barriales se nombran los siguientes motivos: “compromiso político partidario de algunas mujeres, falta de movilización para continuar en el grupo, dificultades laborales, otras comenzaron a trabajar ‘fuera’ de su casa, otras a estudiar o militar” (Ponce de León *et al*, 1991: 41). No hay fecha concreta de fin de funcionamiento de los grupos. Tampoco hay fecha concreta del momento en que la Casa Maria Abella o Greclu dejaron de funcionar. Cabe recordar que sobre el final de la década hay un contexto general de decepción a finales de la década con la pérdida del referéndum del *voto verde* en 1989 que afecta la participación social y a nivel del movimiento de mujeres ese proceso también dejó sus heridas.

Por otra parte, MacKinnon (1995) para el caso de Estados Unidos señalaba que en los procesos de autoconciencia muchas mujeres empezaban a transitar separaciones y era un gran problema el contraste entre la conciencia y las condiciones materiales, que esa distancia puede ser enorme. Esa distancia también era un problema para las mujeres uruguayas. Por otra parte, entre los temas menos hablados estaban otros modos de organizar la vida. La discusión sobre el trabajo doméstico fue muy aguda, pero no había un análisis colectivo más denso sobre los modos de organizar la vida no restringida al dispositivo matrimonial. Asimismo, las dificultades para acompañarse no solo en el dolor, sino

de poner palabras a la práctica de la libertad femenina, es uno de los puntos de autocritica del feminismo italiano de la diferencia. Se trata de un problema que no solo hace al acompañamiento post divorcio en sí, sino a todo el nudo de significar la experiencia de estar entre mujeres, más allá de espejarse en la opresión, es decir, la valoración y simbolización de las relaciones entre mujeres en un mundo patriarcal impide ver en las relaciones entre mujeres gozo y libertad.

Marcela Lagarde (1997) en su abordaje de las madre-esposas habla de que las mujeres asistimos a una suerte de servidumbre voluntaria ligadas al “ser esposas para existir”. Si solo existo desde los otros, si la felicidad debiera estar allí, por más emancipador que sea salir de ese cautiverio es también un vértigo muy fuerte. Raquel Gutiérrez (2014) señala el ingreso desigual al mercado de emociones, el estar siempre en desventaja en un mundo donde el matrimonio es la base de la dominación, porque eso es estructurante para el capital, y cala hasta lo más hondo de nuestra subjetividad. En ese esquema la mujer divorciada es una mujer fallida, una madre esposa fallida y el divorcio una suerte de atentado al destino de las mujeres (Lagarde, 1997: 44). Se rechaza particularmente a la mujer divorciada, se insiste en llamarla así, “la divorciada” para señalar su fracaso. Si la iniciativa de anulación parte de la mujer, es peor aún, porque renuncia a la relación que debe gratificarla, porque prefiere la soledad y la soltería habiendo probado el matrimonio. A la divorciada se le teme además porque se considera que está a la caza de nuevo cónyuge (Lagarde, 1997). Incluso aquellas que logran ser relativamente independientes económicamente, enfrentan ese señalamiento de la soledad y la carencia de hombre, que aunque no esté, es una ausencia que sigue molestando.

Las mujeres que componen la lucha de esos años venían de transgresiones previas y transgredieron mucho. Todo se cuestionó. Como señala de Giorgi (2018) hubo un fuerte cuestionamiento al mandato de feminidad, las mujeres le dijeron adiós a la *Susanita* de *Mafalda*¹³⁶. Sin desmedro de lo anterior, interesa señalar lo hondo de

¹³⁶ Mafalda es el personaje central de una historieta del dibujante argentino Quino, que se

algunas capas, lo que se desanda y lo que quedó, ver que *Susanita* es algo más que un personaje racional.

Varias investigadoras feministas han aportado desde una mirada de género a las luchas sociales previas a la dictadura, mirando tanto las transformaciones en los mandatos de género en las mujeres que fueron parte de los movimientos revolucionarios. Por ejemplo, Dora Barrancos (2008) señala que en los años setenta aparecen nuevos espacios de libertad para las mujeres, que tensan los cerrados ámbitos familiares. Por su parte, Isabella Cosse (2009, 2010) muestra la tendencia al pasaje de una mujer ligada exclusivamente a lo doméstico a una joven “liberada”, como nuevo modelo femenino dentro de las clases medias argentinas, que incluían el trabajo remunerado como realización personal, la aceptación de la sexualidad antes del matrimonio y la desacreditación de la condición de ama de casa. También Andrea Andújar (2009) da cuenta de cómo en las mujeres que participaban de los espacios sociales y políticos de las luchas de los años sesenta se generaban diversas expresiones de insubordinación, expresiones que incluían entre otras cosas el modo de entender las relaciones amorosas —mayormente heterosexuales— aunque estas nuevas subjetividades estaban permanentemente tensadas con lo que se había visto y se seguía viendo en la televisión, leyendo en novelas. Es decir, convivían o más bien se tensaban, los imaginarios de igualdad y libertad con las ideas tradicionales de amor romántico.

Al mismo tiempo, Andújar señala que en la mayor parte de los casos su inserción en los partidos políticos había sido a través de un hombre, mayormente parejas, pero también amigos o hermanos. Es decir, sus trayectorias de participación política estaban ligadas fuertemente a otros hombres. Al mismo tiempo sus expectativas veían ancladas en un imaginario del hombre nuevo, esperaban una mujer nueva, familia

publicó entre 1964 a 1973. Se trata de una niña que permanentemente se cuestiona las desigualdades e injusticias del mundo y que realiza comentarios recurrentes en rechazo a la subordinación de la mujer que evidencia principalmente en la figura de su madre. Otro de los personajes centrales es Susanita, amiga de Mafalda, que siempre quiere “jugar a las mamás”, hablar de su amor por Felipe —otro de los personajes— y soñar con casarse y tener muchos hijos.

y transformar a los compañeros. Las ilusiones de un hombre nuevo se habían alimentado en esos años donde todo era posible, pero al final hubo más divorcios que listado de hombres renovados. En el ideal la mujer no ocuparía un lugar subordinado respecto al hombre y tendría la misma libertad que él.

Se había avanzado enormemente en denunciar el mandato de la maternidad y la doble jornada, en imaginar otras relaciones de pareja, pero fue más difícil pensar otros modos de vida que no se organicen en torno a la pareja —mayormente heterosexual— y que ensayen otras estrategias más comunitarias.

De la euforia al vacío

En los diversos testimonios se recuerda la década del ochenta como años de efervescencia en general por la reapertura democrática y para las mujeres como un tiempo marcado por la euforia. Un tiempo excepcional y de un fuerte regocijo. Esta vivencia de gozo y plenitud era valorada y se recuerda con satisfacción, pero tuvo sin embargo un proceso menos intenso en lo que respecta a su significación. La teorización de esa experiencia fue más dificultosa o estuvo menos presente. Incluso a lo largo del trabajo de campo, en las entrevistas solía aparecer en algún momento “—y sin que se preguntara por ello sino sobre su experiencia en los espacios de mujeres—” alguna aclaración sobre los hombres, desde la información de quien era el esposo de tal o cual teórica hasta las diversas explicaciones sobre que la lucha era con todos.

Sobre el final de la década la euforia se va desvaneciendo y se mezcla con un sentimiento de decepción porque las expectativas de una democracia más radical se iban viendo frustradas, porque se sentían estafadas. Las mujeres que habían creado espacios en las organizaciones sociales empiezan sentir la asfixia y a confrontar de manera más honda con la dureza de la estructuración patriarcal de las mismas. Como fue señalado, los grupos se fueron desarmando, varias de las organizaciones dejan de funcionar. Otras inician un proceso de

institucionalización a través de convenios en materia de política pública a nivel departamental o nacional, o de monitoreo de las mismas con financiamiento internacional.

Por ahora simple y llanamente “sin” los hombres

Las vivencias de estar juntas aparecen siempre con mucha alegría y cierta nostalgia. Se relatan diversas experiencias de los espacios, pero no aparece con claridad, a menos que se pregunte, cómo eran esas relaciones o cómo se las resignificaba como parte de la lucha. La creación de espacios solo de mujeres en las organizaciones sociales y políticas existentes fue resistida, hubo que argumentarla y hubo que sostenerla frente al rechazo explícito o sutil. Para las mujeres fue un espacio de libertad que supuso un enorme esfuerzo y una justificación permanente. La posibilidad de desbloquear la disposición de cada una sobre sí misma fue posible porque estaban las otras. Se hablo mucho y se dijo mucho, pero no todo fue hablado, no estuvo todo dicho. Es que evidentemente el entre mujeres no es algo sencillo. En la post dictadura se hizo además en medio la reelaboración de más de una década de terrorismo estatal.

En su boletín informativo y a través del cual convocaban a grupos de mujeres, desde el Proyecto Condición de la Mujer, Aupfirh titula una breve nota “Por ahora simple y llanamente `sin´ los hombres” (Ser Mujer, 1984:3)¹³⁷. Tal como fue desarrollado en el segundo capítulo se abrió en esos años un proceso de organización y un debate sobre la necesidad de espacios autónomos de mujeres, sea como amas de casa o como sindicalistas, sea en partidos políticos o en organizaciones barriales. Se convocaba a espacios sin los hombres, pero muchas veces la lectura que se hacia desde los propios varones y de algunas compañeras era que esas mujeres se volvían “anti-hombre”. Pese a

¹³⁷ En el Proyecto Condición de la Mujer participaban desde sus inicios algunos hombres, como el sexólogo Arnaldo Gommensoro, pero desde la organización de fomentaban los grupos de mujeres. Cabe recordar como ya fue señalado que las integrantes mujeres formaron parte luego de la Casa Maria Abella.

que las críticas y consideraciones estuvieron siempre presentes, así como las dificultades para concretar reuniones por la carga de trabajo reproductivo, tal como fue ya señalado no paraban de formarse nuevos espacios en los lugares más insólitos.

Se hablaba de un momento de efervescencia en general en los primeros años de reapertura democrática, buscando dar cuenta del momento social en general, de manifestaciones, pero también de fiesta, de murga y candombailes¹³⁸. Para las mujeres era además un tiempo excepcional, de una alegría incluso mayor:

Era un momento de euforia, ¡los tiempos de los que disponíamos! Vivíamos reunidas, discutiendo, mezclando los debates políticos con las historias de vida. Todo era mucho más colectivo. Yo no sé si eso se puede repetir (Testimonio de Lilian Abracinskas, citado en Saprizza, 2003: 114).

Las mujeres en esos años organizaron marchas y otras manifestaciones, publicaron revistas, cartillas, notas en la prensa, realizaron muchos talleres, seminarios, conferencias, encuentros. Muchas viajaron al extranjero. Se reunían por los diversos proyectos y también para estar juntas. Ese estar juntas era asimismo un placer que desbordaba lo que entendía en esos años como revolución sexual, era el disfrute de una existencia autónoma y libre:

Y la gran revolución era el placer (...) "(...) andar solas, libres, no depender de que te invitaran a bailar, de que tuvieras el marido o de que tuvieras el novio (Entrevista CMA2).

La historia de las mujeres es la historia de su cuerpo, de un cuerpo que es de-otros y existe para-otros y es por tanto la historia de una expropiación permanente, del desconocimiento de sus energías vitales y de sus creaciones (Lagarde, 1997; Basaglia, 1983)¹³⁹ pero en ese estar

¹³⁸ Refiere a bailes populares ligados a la cultura de izquierda de los años ochenta. En ellos hay una fuerte presencia de Candombe, un tipo de manifestación político-cultural afrouruguaya, con baile y percusión, que tiene como base una cuerda de tambores.

¹³⁹ Lagarde toma la definición de Basaglia (1983: 40) de mujer como *ser-de-otros*, explicitando que la opresión se asienta en que se asocia a la mujer como naturaleza,

juntas se posibilitaba una lucha capaz de resistir ese profundo existir enajenado que se ha ido sedimentando como condición femenina naturalizada que niega la capacidad de ser para y de una misma. Es decir, partieron de la honda inhibición de la capacidad de disponer de una misma (Gutiérrez, 1999) pero la fueron erosionando.

De manera más reciente se usa el término *entre mujeres*, para nombrar uno de los rasgos fundamentales la experiencia de las luchas feministas actuales (Menéndez, 2018). El *entre mujeres* ha sido parte de los caminos que permitieron erosionar el profundo dispositivo de sujeción de cada una en particular y de todas en general, capaz de romper un pilar de la amalgama expropiación-explotación-dominación y erosionar la mediación patriarcal históricamente construida como condición de la separación de las mujeres entre sí (Gutiérrez, Reyes, Sosa, 2018). No obstante, las relaciones de amistad política, de afecto, de apoyo mutuo, de amor entre mujeres —incluidas las sexoafectivas, pero no reducidas a ellas— son permanentemente negadas, silenciadas. Aunque hayan existido siempre, han sido escasamente simbolizadas. Pero de manera insistente en cada tiempo de lucha, esas relaciones entre mujeres se vuelven más evidentes, se multiplican y densifican. Cada tiempo de lucha ha aportado a registrarlas, a hacerlas visibles y a darles sentido. Varios aportes feministas han rastreado relaciones fértiles entre mujeres de la literatura como la relación entre de Vita Sackville-West y Virginia Woolf, Jane Austen y Anne Sharpe o Alejandra Pizarnik y Olga Orozco. De las luchas sufragistas se recoge la experiencia de los *matrimonios Bostonianos*, de las lucha de la segunda ola recibimos los registros de grupos de autoconciencia y hondos debates sobre la práctica de la relación entre mujeres.

El feminismo local fue más bien aséptico al feminismo de la diferencia y muy crítico del feminismo radical porque veía en esas experiencias poca posibilidad de cambiar la vida en medio de una fuerte resistencia a la dictadura. En América Latina se recepcionaron

a la mujer como *cuerpo-para-otros*, y la mujer como madre sin madre. Luego, la autora mexicana recoge estos aportes y desarrolla la idea de la mujer como ser de y para otros.

los trabajos las italianas las diferentes corrientes más bien a inicios de los años noventa y con mayor énfasis a los debates de las feministas ligadas al Partido Comunista¹⁴⁰. Entiendo que parte de esos debates serán muy útiles para entender parte del proceso, de modo que, con esta salvedad, retomaré esas herramientas como aporte teórico relevante, que da cuenta de otra experiencia feminista fuerte.

He recuperado la propuesta de *affidamento* para señalar las relaciones entre mujeres que logran estabilizarse y perdurar bajo el orden simbólico de la madre, que genera mediación fluida a través del lenguaje, con base en confianza y apoyo mutuo en la disparidad. Se trata de una relación que da fuerza y conocimiento de sí, al ponerse una en relación con otra mujer para realizar el deseo propio o ser puente para que otra realice el suyo. El *entre mujeres* abre paso, y es posible, desde una revalorización de una misma y a la vez funciona como catalizador de luchas, en tanto elude mediaciones patriarcales, evita un drenaje de energía y se aceleran procesos. Así describía su vivencia de los primeros años de la organización del movimiento de mujeres una de las entrevistadas:

Fue una época de apertura mental. De despegue. De crecimiento. Y eso lo hicimos entre mujeres. Si bien entre mujeres a veces hay disputas y que se yo, cuando hay buen entendimiento se pueden lograr muchas cosas, muy buenas (Entrevista CMA1).

En los distintos grupos barriales se fue gestando un lugar de pertenencia y confianza: "Ese conversar, preguntar, decir sobre nosotras y entre nosotras creó un 'lugar de mujer'" (Plemuu, 1985a: 6). En el mismo texto enfatizaban que se fortalecían los vínculos afectivos entre las mujeres del grupo y que lo que antes era parálisis, se tornaba potencia: "Ese 'son cosas de mujeres' que en otros lados muchas veces nos paralizó, acá, entre nosotras nos da fuerza" (Ídem: 9).

¹⁴⁰ La revista mexicana *Debate Feminista* dedica un monográfico al Feminismo en Italia en 1990.

Ese “entre nosotras nos da fuerza” aparece a la vez en otros testimonios, asociados al sentirse libre, a sentirse más seguras de sí mismas, a tener más fuerza para negociar espacio y tiempo para ellas mismas. Esta presente en los grupos de Plemuu y en otros espacios de mujeres, como la Casa María Abella:

(...) Eso fue lo que me ayudó a salir adelante. A abrir los ojos de que no era como estaba viviendo. Yo digo, una aceptaba todo, los hijos, todo. No salía a ningún lado. Cuando uno empezó a salir, a ver que había otras cosas que podía hacer, que se podía cambiar. Eso me sirvió, a mi me gustaba. Tiempos muy lindos fueron. En esos tiempos yo me sentía liberada, me sentía otra persona. Uno podía tratar a sus hijos de otra manera. Muchas cosas. Me sirvió mucho. Que una podía hablar. Porque los problemas, no tenías con quién hablar. Uno se desahogaba. Hice unas cuantas amigas ahí (Entrevista P5).

Nosotras nos reuníamos siempre. Para gestionar la casa y para fortalecernos nosotras. (...) Era por el hecho de estar juntas. La mujer quiere estar con otras mujeres para hablar cosas, esa es una forma de liberarse (Entrevista CMA1).

El *entre mujeres* como ha señalado Menéndez (2018b), tiene diversas expresiones, con variados grados de formalidad, que se nutren entre sí. La autora señala las prácticas cotidianas de apoyo mutuo entre las mujeres inscritas en redes de parentesco y/o amistad, las tramas asociativas en clave comunitario-populares inscritas o no en espacios conformados como movimientos políticos sociales populares y aquellas experiencias explícitamente feministas de *entre mujeres*. Es decir, se compone de las prácticas de solidaridad y apoyo mutuo para sostener la vida y para sostenerse afectivamente. Como ha señalado Rich: “son las mujeres las que se hacen la vida soportable unas a otras, se dan afecto físico sin causarse daño, comparten, aconsejan y se mantienen cercanas unas de las otras” (1980: 87-88). Agrega la autora “sin mis amigas, no podría sobrevivir” (ídem) y esas palabras resuenan con lo que aparece en uno de los boletines de Plemuu en el que aparece la voz de una de una mujer que acababa de enviudar y regresa al grupo diciendo: “Vine porque las estaba necesitando” (Plemunicandonos, N°7, setiembre 1987).

Este *entre mujeres* que es cotidiano y reiterado se torna “fuente central de la energía desplegada, luego, en el espacio público”

(Menéndez, 2018b:57). Se trata de una práctica de la relación entre mujeres que es reconocida y valorada como tal. Es la experiencia política en las que se expresan y valoran de forma explícita las relaciones cotidianas y políticas entre mujeres. Da cuenta de como estas relaciones no solo suceden, sino que se han politizado, que su valorización implica en sí mismas una acción subversiva, en tanto trata de relaciones históricamente desvalorizadas y sancionadas. El *entre mujeres* es la práctica de la relación que en su permanencia construye orden simbólico, crea un lenguaje propio para mediar con el mundo, permite intercambiar palabras para conseguir nombrar y organizar la experiencia, una experiencia que suele negarse y cuesta expresarse en palabras propias. Estas relaciones están desvalorizadas como parte de la desvalorización de lo femenino en general, es más, están vedadas y sancionadas. Pero pese a su negación, existen. Entender sus límites y reconocer su potencia colabora en que las mujeres puedan salir de la pobreza simbólica que busca siempre imponerse sobre ellas.

El problema de la heterosexualidad (política) obligatoria

Cuando se cultivan relaciones entre mujeres se transgrede el mandato que indica que los vínculos afectivos que se deben priorizar son el matrimonio y la familia heteronormada (Menéndez, 2018b). Los espacios explícitamente feministas, los conformados solo por mujeres, cuestionan y alteran la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1980). Las relaciones entre mujeres en general son para las mismas fuente de energía, pero su potencial está reducido y contenido en esa obligatoriedad que sustenta la dominación y explotación por lo que la transgresión al mandato se sanciona, desvalorizando la relación y nombrándola de modo despectivo. Tal como señala Menéndez, varios dichos populares en el Río de la Plata hacen referencia a los vínculos de amistad o cercanía entre mujeres de modo negativo, se dice que cuando hay mujeres juntas es un “nido de víboras”, es puro “chusmerío”. Es decir, aparecen variados modos de señalar esos vínculos como imposibles o dañinos, enfatizando que la única forma de relacionarse es mediante la competencia y la agresión de unas a otras.

Por su parte, Federici (2020) hace un recorrido de la palabra en inglés *gossip* y el denigramiento y la sanción de la amistad entre mujeres como parte del proceso de caza de brujas. En esos tiempos las mujeres eran forzadas a denunciarse entre sí, incluso entre madres e hijas. Desde entonces y a lo largo de varios siglos *gossip* dejó de indicar amistad y afecto entre mujeres para convertirse en la expresión peyorativa que ahora conocemos, que desvaloriza las relaciones, la palabra, el conocimiento y el trabajo de las mujeres, porque asocia el chismear con mujeres ociosas e incapaces de pensar y conocer. Lagarde (1997) trabaja también sobre el chisme y lo define como una práctica cultural propia de las mujeres, en las que se dice lo que no puede ser enunciado públicamente. Agudamente señala que tiene igualmente doble cara, en tanto ante los hombres funciona como espacio de resistencia y supervivencia, porque rechaza el lugar de silencio asignado y entre las mujeres puede ser espacio de habla y escucha, y en algunos casos también mecanismo de agresión.

Se trata de una actividad con mucho potencial frente a la mediación patriarcal y por eso se la condena. Una experiencia interesante al respecto es lo sucedido con Frente Gastronómico Feminista formado por unas 10 feministas que venían de la militancia política que se juntaban en Montevideo a comer juntas y a hablar de política (Espino, 2012; de Giorgi, 2018). No se trataba de un espacio orgánico, sino de reuniones periódicas en una casa para comer juntas. Es uno de los espacios que forman en los noventa, cuando ya muchas se habían ido de los espacios partidarios. El modo de nombrar el espacio y las forma de convocarse muestra su enojo con el partido expresado de forma irónica. Era un espacio para salir del mundo asfixiante y sacrificial de la izquierda en el que podían “chusmear” sin preocuparse por el supuesto desprestigio de tal actividad. Es que “chusmear” era algo que se le condenaba a las mujeres y obviamente también a las feministas. El desprestigio y la burla aparecen como uno de los elementos que contribuían en la erosión de los vínculos que iban retejiendo. Sus reuniones eran señaladas despectivamente como la “reunión de brujas o de juntada en la cocina” (de Giorgi,

2018: 225). Además las compañeras recibían críticas y comentarios hirientes. Uno de los más interesantes es la mención a una compañera en concreto sobre las que se las comparaba: “Ya estás como Fanny” (Ídem). Fanny Puyesky, era casualmente una de las feministas que más filosos comentarios hacía en la prensa, que había publicado su libro sobre divorciadas y realizaba diversas obras teatrales en base a la ironía y el sarcasmo. Era además una de las primeras mujeres que había integrado la comisión de mujeres del Frente Amplio. Con tal comentario operan varios dispositivos: comparar a las mujeres entre sí, como modo de mediar entre ellas; llamarlas a la moderación, porque una cosa es señalar la desigualdad general y otra es ser aguda con los compañeros, y finalmente mostrar una vez más que hay un criterio de admisibilidad para estar en los espacios mixtos, y que ese criterio lo establece el pacto patriarcal (Gutiérrez, 2020). Se trata de dividir a las mujeres entre las respetables y las desviadas (Lerner, 1990).

Tales comentarios, tal rechazo y tal modo de entender las relaciones entre mujeres da cuenta de los altos grados de misoginia que estaban presentes en la sociedad de entonces. Al mismo tiempo, son evidencia de lo profundamente sancionado y vedado que estaban las relaciones entre mujeres y de cómo operaba fuertemente el mandato de la heterosexualidad en lo político:

Si andabas en un grupo o partido político el tema de la obligatoriedad de hablar con los varones era indiscutible, lo mismo que en lo sindical. Si te movías en los grupos como los que yo me movía, que era mas sobre sexualidad o más sobre cuerpo, en realidad había mucho más espacio de explorar, de pensar, de cuestionarte, de pensarte.(...) Ahí habíamos una patota que mira que andábamos todas juntas, para todos lados, eh...Eso de irte todas juntas, grupos de 20 o 25 e irnos a pasar fin de año a Cabo Polonio, de hacer salidas de fin de semana a reflexionar y debatir...De salir de noche y bailar entre nosotras y que los tipos se metieran y nosotras sacar a los tipos para afuera porque era nuestro espacio entre mujeres y no bailaba nadie mas que entre nosotras. Si hubo, lo que pasa era que era la expresión mas chica del movimiento. En términos generales el movimiento era más conservador. En términos mas generales, el movimiento era de señoras bien educadas. De señoras correctas que querían hablar con los varones. Eso también en cierto. Pero lo que pasa que el otro era ruidoso pero mucho más chico. Mucho más chico (Entrevista CMA2).

Parte de la crítica estaba también en las mismas compañeras, aunque en este caso aparece como miedo o preocupación. Aparecen palabras como “guetto”, para nombrar la fantasía de volverse un espacio aislado y separatista. En ninguno de los grupos hubo una opción por no relacionarse con varones, sino que se establecían espacios solo de mujeres como parte de otras organizaciones sociales o como espacios nuevos. En los espacios de amas de casa se señalaba siempre que era la transformación de toda la familia, hombres incluidos. Señala de Giorgi (2018) que se trataba de una preocupación central para el feminismo de izquierda que insistía en “ampliar la base” y no conformar un “guetto” respecto a los compañeros varones y a otras mujeres no feministas. Al relatar la apuesta por crear una Comisión Nacional de la Condición de la Mujer, Puyesky indica que no tenía la intención de convertirse en el “guetto” en los que habitualmente terminan las comisiones de mujeres (Puyesky, 1986: 33). La preocupación aparece también en el momento de la creación de las comisiones de mujeres en los sindicatos, no solo desde las resistencias de los varones sino desde algunas voces de las mujeres que no querían que su participación en el sindicato fuera solo por temas de mujeres (Espino, 1986). Esto es, el tema aparece mencionado de diversos modos, insistiendo en el rechazo al encierro o aislamiento¹⁴¹. Otras no lo nombraban con esos términos, pero si enuncian el problema: “me acuerdo las discusiones sobre el miedo a no tener una práctica existencialista entre mujeres, eran las preguntas de cómo articular con otros grupos” (Bogliacini, 2011: 27) ¿Qué encierra esta idea de “guetto”? ¿ Por qué el entre mujeres solo se piensa en amenazada de cierre y no como espacio de libertad?.

La afirmación de que el pensamiento heterosexual universaliza y ordena todas las relaciones humanas (Wittig, 1992) y que la heterosexualidad obligatoria como institución política arrebató el poder a las mujeres manteniendo a raya una enorme y potencial fuerza (Rich, 1980) son dos premisas muy fuertes que nutren el debate

¹⁴¹ Puede verse por ejemplo *Cotidiano Mujer*, Año 1, N° 8, junio, 1986: 7 y Año III, N°23, marzo 1988: 9

sobre la potencia y los límites de los espacios entre mujeres, y aportan elementos valiosos para pensar ese miedo al “guetto”. Retomar la categoría de la heterosexualidad obligatoria me es útil para pensar el problema de la enorme dificultad de sostener espacios entre mujeres, dado el profundo arraigo de la matriz heterosexual en nuestra forma de relacionarnos. Ambas claves resultan enriquecedoras para abordar la dimensión política de la heterosexualidad, en el sentido de la supuesta preferencia por los hombres no solo como parejas, sino como dirigentes, teóricos y compañeros y en una modalidad exclusiva, que no incluye las relaciones políticas entre mujeres, o que solo las considera de manera instrumental o secundaria. Asimismo dan cuenta de la honda dificultad de la revalorización y significación del entre mujeres, como parte de los problemas de la desvalorización de lo femenino.

Parte de este debate puede rastrearse en los desarrollos teóricos ligados a las autoconciencias, los espacios solo entre mujeres por excelencia, que no solo recibieron críticas externas, sino que enfrentaron conflictos internos que fueron poco a poco escudriñando y ordenando teóricamente. Las italianas señalan, por ejemplo, que incluso cuando se trató de espacios sostenidos en el tiempo y con mucha teorización había una fragilidad estructural de ese tipo de relación social que se expresaba con frecuencia. No era sencillo que una mujer pudiese establecer mediación con otra. A veces la amenaza venía de las mismas mujeres. Ellas señalan que a las mujeres no se nos ha enseñado la necesidad de cuidar muy especialmente las relaciones con otras mujeres, que no se ve en ellas la fuente insustituible de fuerza personal o de seguridad en la sociedad (Librería de Milán, 2004: 16-17).

Otro ejemplo es la experiencia de las mujeres del colectivo de Boston. En la presentación de su libro *Nuestras vidas, nuestros cuerpos* comparten la experiencia de descubrirse a sí mismas, indicando que eso era posible porque los hombres no eran el centro de su vida: “La mayoría habíamos tratado con mujeres cuando íbamos a la escuela, pero habíamos enfocado esas amistades como una etapa transitoria para llegar a una vida centrada en el hombre. Nos habíamos perdido

algo" (Colectivo de Mujeres de Boston, 1979: 17). El espacio colectivo les permitió pensar que las relaciones entre mujeres son valiosas y gozosas en sí mismas: "Ya no pienso que compartimos el tiempo porque no estamos casadas o no estamos con hombres" (Ídem: 65).

Volviendo a la experiencia local, no hay mayor reflexión sobre los conflictos de los grupos, aunque se señalan en general los problemas de sostener espacios entre mujeres. Una pista interesante es la que registra en un documento de Plemuu, aunque no casualmente es uno de los documentos que aparece en uno de los archivos casi accidentalmente y del que no se tiene mayor información:

Las integrantes muy politizadas que trasladan sus convicciones a la problemática femenina sin confrontarla con su propia experiencia como mujeres, el distanciamiento de los problemas personales a través de formulas generales, el "acomodar" la problemática femenina a los esquemas generales y si no lo logra declararla como "secundaria", el tratar de resolver la subordinación con actividades de ayuda a los demás con prolongaciones de los roles que las mujeres desempeñan en sus hogares, o el desatar una guerra quejosa y frontal contra los hombres planificando y actuando como si no existieran, el creer que si por características personales o de situaciones se lograron sortear los inconvenientes mayores de la subordinación las demás "también pueden", el sentir la comodidad de la situación y tener miedo a intentar cambios, etc. (Plemuu, s/d).

Por otra parte, en una de sus reflexiones sobre la participación política de las mujeres, Rodríguez Villamil (1990) enuncia algunas otras pistas, sobre la dificultad de valorar lo femenino en general y las relaciones con otras. Recoge un testimonio de una militante política que tenía un cargo importante en la estructura de una organización política de izquierda que dice:

son mis amigos, son mis hermanos, no tengo problemas. Inhibiciones ninguna. Yo nunca me siento que soy mujer, ahí está el secreto, yo me siento igual. Recién se me ocurre que esa es la clave. Y yo siempre tuve más amigos hombres que mujeres (Rodríguez Villamil, 1990: 14).

Retomando los diversos testimonios Rodríguez Villamil señala que algunas mujeres se consideran a sí mismas "excepcionales", que se

ven en general iguales a los hombres, sin considerar que han sufrido situaciones de desigualdad y subordinación, aunque aceptan que esto sucede al resto o a la mayoría de las mujeres. Esa dificultad para reconocerse mujeres evitaba una “toma de conciencia” que sería dolorosa y decepcionante para su autoestima, por lo que era mejor actuar y sentirse como un hombre.

¿Qué hacían las lesbianas en la cama?¹⁴²

El problema de la heterosexualidad obligatoria se asienta en la negación y la anulación de la existencia lesbiana en general. Es interesante recordar que a las mujeres que eran parte de las organizaciones y colectivos feministas, muchas veces se las señalaba de manera despectiva como lesbianas y que para la izquierda partidaria de entonces —aunque no se explicitase como tal— el lesbianismo era como una deslealtad aún mayor que el feminismo o incluso era visto como una patología (de Giorgi, 2018). Retomaré nuevamente los aportes de Rich para mostrar que la heterosexualidad obligatoria es un problema para la existencia lesbiana, y especialmente insistir en que distorsiona la experiencia de lesbianas, bisexuales, pansexuales o heterosexuales, porque quita fuerza a todas. Es decir, en esta anulación se borra la dimensión afectivo sexual y además se desconoce todo ejemplo de unión e identificación entre mujeres como elemento de supervivencia (Rich, 1980: 47). Cuando la experiencia lesbiana se nombra como desviación, o aberración, cuando se la invisibiliza, se deslegitima esa experiencia concreta y al mismo tiempo toda práctica de amor entre mujeres, en tanto absorbe la energía de las heterosexuales y drena la de las lesbianas. Para todas los procesos de identificación con otras son una fuente de fuerza y para todas la heterosexualidad es un problema: “las lesbianas no podemos dar por sentado que esa ideología y las instituciones basadas en ellas no nos afectan” (Rich, 1980: 48). Por

¹⁴² En referencia a la pregunta “¿Qué hacemos las lesbianas en la cama?” Que da nombre a la editorial *Cotidiano Mujer*, Segunda Época, N°2, p.1.

tal razón es que Rich llama la atención sobre cómo tanto la *existencia lesbiana* como el *continuum lesbiano* ha sido poco trabajado o incluido en la literatura feminista e insiste en que la existencia lesbiana además de ser una realidad puede ser fuente de conocimiento y de poder disponible para las mujeres.

En una sociedad que se identifica con lo masculino, la elección de las mujeres como compañeras de trabajo o de comunidad "ha sido aplastada, invalidada, obligada a permanecer oculta y disfrazada" (Rich, 1980: 49). Esa heterosexualidad obligatoria se sostiene en la permanente negación de la *existencia lesbiana* y del *continuum lesbiano*. De la idea de heterosexualidad obligatoria, se desprenden algunos supuestos. En primer lugar, que todas las mujeres deben estar en pareja con un hombre —casada, concubina o novia— porque la relación más satisfactoria para una mujer es con un hombre. En segundo lugar, que los vínculos con otras mujeres no son relaciones totalmente plenas, son secundarias y eventualmente más relevantes pero solo transitorias, por ejemplo cuando una mujer vive con sus amigas pero ese debiera solo hasta que se va a vivir en pareja.

La pregunta "¿Qué hacemos las lesbianas en la cama?" eje del segundo número de *Cotidiano Mujer* en su segunda época (1991:1) fue uno de los textos específicos que llegaron años después. Con esa pregunta se ironizaba sobre los prejuicios de la década anterior. En el texto se ironizaba que en la cama se duerme o lee. Y de modo sarcástico señalaban que aunque cueste imaginarlo no todo placer sexual incluye un pene. De igual modo se burlaban de la patologización del lesbianismo con la pregunta sobre la posibilidad de "curar lesbianas" señalando que dependía de la dolencia; por ejemplo para la gripe un clásico té de limón y reposo. Es interesante que en tal número se hace un balance de cómo el tema había sido abordado, la falta de actividades o textos específicos, dado la carga que ya habían sufrido por la definición pública de feministas, en la que el lesbianismo era una descalificación permanente. Para quienes sí lo hacían público podía ser causa de discriminación y sanción en sus trabajos. Uno de los miedos había sido incluso la reacción de otras mujeres y de las compañeras feministas. El número fue curiosamente uno de los más vendidos, pero

la siguiente editorial muestra que el tema aún seguía siendo difícil de tratar. El título de la editorial era “Hablemos pero un poquito” es decir, aún había un llamado a la automoderación, a la discreción. Para algunas no se trataba de esconder el tema sino de asumir que se lo daba por hecho. Al respecto las entrevistadas comentan:

No era dificultad de hablar. Creo que ahí hay una mala interpretación de los hechos. Era un hecho de que no precisabas hablar de lesbianismo. El solo hecho de definirse públicamente feminista venía con el paquete de que al asumirlo, automáticamente el mundo te asumía anti-hombre, anti-bebé y lesbiana. O sea, el paquete de feminismo venía con esa descripción del producto (risas). Entonces no era necesario hacer del lesbianismo una definición política porque la definición política era la libertad, el placer como un derecho, nuestros cuerpos como nuestros territorios, la capacidad de decidir como no te gusta no me importa, no tengo por que vincular un embarazo a una maternidad obligatoria, o sea, venía en el paquete. Después lo que cada una hacía en su vida personal era como cuestiones de lo íntimo. No era necesario hacer una identidad lesbiana. Y muchas veces las compañeras lesbianas tampoco se organizaban una identidad política. Fueron pocas, la Asociación de Mujeres Lesbianas, duró muy poco, en general estuvieron vinculadas a las organizaciones de la diversidad. De hecho el ser feminista era ser lesbiana. Era parte del sujeto político y nosotras no nos encargábamos de explicarle ni explicitarle a nadie nada. El lesbianismo era intrínseco a la transgresión sexual. “(...) la división era más entre feministas y condición de la mujer, porque las de condición de la mujer sí tenían ciertos reparos de que te pudieran confundir como lesbiana. (...) Si eras mas o menos publica, visible era de cajón que era así. Y para nosotras era una posición política no salir a explicitarlo. (...) “No era una negación a la lesbiandad como práctica o como identidad, o como forma de vida (Entrevista CMA2).

Por otra parte, se reconoce que quizá había cierta reticencia en hablar en primera persona a nivel general, que en el contexto de pos dictadura había que guardar ciertos modos, tener una persona pública más seria, lo que dificultaba o impedían hablar de la alegría en ese momento. Para algunas era problemático que las movilizaciones fueran festivas porque confundían parecían negar la gravedad de la injusticia o la violencia (De León, 1988a:5). Otras señalan que la apertura hacia la vivencia de gozo de estar juntas, a la par que el descubrimiento de otros modos de vivir la sexualidad, era reconfortantes:

Todo este movimiento feminista de los años ochenta vino con toda una revisión de la sexualidad femenina. Una exploración, una revisión y una afirmación de la especificidad de la sexualidad femenina. Eso en los encuentros se vivía mucho. Ahí empezaban que los masajes, que las técnicas de esto y de lo otro. Todo lo que era la experimentación sexual entre mujeres en los encuentros. El compartir historias de la vida sexual propia heterosexual, de los matrimonios, de las frustraciones. También había toda una recuperación y reafirmaron de la sexualidad que era muy afirmativa. Y quizá la palabra fuera reconfortante.(...) Los primeros eran más de una alegría de estar juntas, de conocernos, y después también es natural que empieza a aflorar contradicciones, las diferencias. (...) Quizá se pensaba que la alegría no era seria, que si se escribía un poco de ese asunto iban a ser aquellas, o las mujeres se están divirtiendo y no es lo suficientemente serio. ¡Pero eran muy divertidos! (risas) (Entrevista G2).

Es posible ver que se trata de un problema aún más profundo y complejo, lo que ha sido llamado un enigma que impide la significación de la experiencia, esto es la enorme dificultad de significar plenamente la posibilidad de una existencia femenina libre, de mostrar no solo el dolor sino la posibilidades de vivir placenteramente como mujer (Librería de Milán, 2004). La búsqueda permanente de aprobación de hombres y las complicidades con la dominación fue nominada como la fantasía aceptación/rechazo, una fantasía que nos deja mudas y sin poder organizar lo vivido. Según las italianas, al no saber decir, se prefiere imaginar y la experiencia femenina aparece como un cuerpo mudo en medio de una nube de fantasía (Ídem). Desde esta óptica es posible pensar los procesos de las mujeres en las luchas de los años ochenta atendiendo a la transgresión realizada, al mismo tiempo que entender la honda dimensión de la necesidad de aprobación masculina y la heterosexualidad afectiva y política obligatorias en la conformación de la subjetividad femenina.

Se trata de un arraigo muy duro de la autoridad externa masculina, es decir el ya mencionado problema de la mediación patriarcal. Así lo expresaban en sus debates teóricos las feministas italianas: "las mujeres nunca nos hemos comunicado verdaderamente entre nosotras" (Librería de Milan, 2004:40). Las mujeres ensancharon la disposición de sí, pero no era sencillo valorarse y valorar las relaciones entre mujeres, darles

un lugar simbólico y no solo como vivencia gratificante. Es que al haber sido interpretada siempre por otros, torna muy difícil interpretarse a sí misma, a la realidad que se crea y el hecho de no poder tener orden simbólico propio es fuente de sufrimiento.

La relevancia de retomar que una de las formas de criticar a las feministas era la modalidad acusatoria y el condenar la lesbianidad, se torna una clave imprescindible para comprender los límites del feminismo en la impugnación de la heterosexualidad obligatoria frente al duro antifeminismo de la época y en concreto también dentro de la izquierda partidaria (de Giorgi, 2018). Las prácticas lesbianas estaban presentes en las conversaciones pero tenían menos explicación en las revistas o publicaciones, las organizaciones de mujeres lesbianas aparecen más hacia los años noventa. La asociación existente y recurrente entre feminismo y lesbianismo como uno de los prejuicios doblemente atados sobre las relaciones entre mujeres, que no pueden ser ni políticas ni sexuales. Las prácticas lesbianas tenían poca visibilidad e incluso escandalizaban porque todo vínculo de mujeres no mediado patriarcalmente es una amenaza y escandaliza, más aún si es en términos erótico sexuales.

¿Existe un movimiento de mujeres?

Una de las preguntas que atravesó el período era sobre la existencia misma del movimiento de mujeres como un movimiento estructurado y organizado o si eran en realidad mujeres en movimiento. Tempranamente Suzana Prates y Silvia Rodríguez Villamil (1985) dedicaron parte de sus reflexiones sobre lo que nombraron como movimientos sociales de mujeres, mostrando los inicios, las organizaciones creadas y la necesidad de mirar este nuevo tipo de formas de organización social novedosas. Se nutrían de los debates de la época sobre la teoría de los movimientos sociales¹⁴³ y recuperaban especialmente las

¹⁴³ La noción de movimiento social tiene origen en los debates europeos y norteamericanos a partir de los los 60' y 70' y tuvo debates más intensos en América Latina a partir de la década de los noventa. Gohn (1997) divide los estudios sobre movimientos sociales

conceptualizaciones feministas de patriarcado, al mismo tiempo que recuperaban diversas prácticas sociales de las mujeres reivindicando su carácter político. Años después, en 1989, Graciela Sapriza señalaba la dificultad de enmarcarlo como movimiento social, porque en ese caso habría que hacer la distinción entre movimiento de mujeres y movimiento feminista. En los primeros años se habla con mayor flexibilidad de movimiento de mujeres y luego aparece una preocupación mayor por tomar ciertas definiciones. A partir de 1988 aparecen estas preocupaciones por reflexionar sobre sí mismas en las distintas publicaciones. Por ejemplo, en *La Cacerola* se abre uno de los números del siguiente modo:

Hoy somos muchas más las que nos integramos y organizamos en grupos para que nuestras necesidades e intereses no sean ignorados. (...) Esa larga tarea que iniciamos “entre mujeres” enfrenta hoy desafíos diferentes a los que afrontó al principio. (...) Hoy queremos iniciar nuevamente, la tarea de observar, criticar y actuar sobre la realidad; pero ahora debemos tener en cuenta que el punto de partida de la reflexión es uno al que ya hemos llegado juntas. Por eso, debemos incluirnos —a nosotras y a nuestras organizaciones— en el análisis actual, ya que somos parte de esa realidad cambiante sobre la que necesitamos reflexionar (*La Cacerola*, Julio 1988: 1).

Por una parte se daba cuenta de la madurez que se iba generando luego de varios años de lecturas, debates, actividades, por otra aparece la presión por tomar posturas que tensionaba el intercambio entre distintas mujeres en lucha. Aparecen las preocupaciones por analizar el camino recorrido. Parte de este debate se expresa en diversas notas de las publicaciones feministas. En particular desde *Cotidiano* dedican

en tres paradigmas: el paradigma norteamericano clásico sobre las acciones colectivas y la movilización de recursos (Tilly, 1978 y 2000; Tarrow, 1994); el paradigma europeo con énfasis en los debates sobre lo identitario (Touraine, 1985; Melucci, 1994, 1999); y el análisis marxista. Estos paradigmas clásicos son los que estaban presentes en los debates contemporáneos a las reflexiones feministas que aquí se referencian. A principios del siglo XXI a partir de las luchas contra el neoliberalismo las reflexiones académicas sobre los procesos colectivos se ven nuevamente interpeladas y la noción de movimiento social se cuestiona por no dar cuenta cabalmente de las transformaciones en las prácticas políticas y los modos de organización, tal como fue señalado en el capítulo primero.

distintas entrevistas colectivas para pensar si existía el movimiento de mujeres y aparece como editorial de *La Cacerola*:

Nos preocupa que el bienvenido incremento de nuestros grupos y actividades no esté teniendo suficiente repercusión fuera de esos ámbitos `de mujeres`. Y también nos inquieta que la rápida expansión de algunos de esos espacios nos impida establecer las prioridades que deben guiar nuestras acciones. Parecería que, como siempre, también que terminamos siendo `mujeres orquesta` (...) no todas las mujeres que tenemos hoy una perspectiva de género hemos recorrido el mismo camino (...). Si al comienzo *La Cacerola* sirvió para divulgar un pensamiento crítico sobre la realidad de las mujeres, hoy creemos que nuestra tarea ha sido en gran parte lograda, y que a *La Cacerola* le corresponde redefinir su ubicación dentro de los espacios de comunicación de las mujeres, camino que intentamos iniciar en este número (Ídem).

Este debate coincide con los momentos más tensos en el marco del debate en el movimiento de mujeres respecto al referéndum por el *voto verde*, que aumenta las tensiones en el debate sobre la autonomía de los partidos políticos. La ligazón con los partidos de izquierda del que muchas provenían tenían un nuevo tono en medio de las cercanía a las nuevas elecciones nacionales.

Para algunas el hecho de contar con prensa propia, el incremento de notas en prensa en general, el aumento de actividades y el crecimiento del número de organizaciones de mujeres y de mujeres haciendo cosas implicaba que sí había un movimiento de mujeres. Además indicaban que en los últimos años había mayores debates feministas y confluencia en actividades como el 25 de noviembre de 1987, el 8 de marzo de 1988 y el Encuentro de Salud del 28 de mayo de 1988. Incluso se señalaba que la actividad del 25 de noviembre dió inicio a movimiento de mujeres con características feministas por el abordaje del tema y porque empiezan actividades planificadas de otro modo. Se mencionaba que empezaban a ser actos que eran de y para mujeres, incluso con mujeres artistas que cantaban en la actividad. Por otra parte, algunas señalaban que pese a todo lo descripto no había un accionar orgánico o unidad de criterio, y las instancias de coordinación no eran estables, de modo que no había movimiento de mujeres, sino mujeres en movimiento.

En una de las entrevistas colectivas, se evidencia que se trataba de un problema de concepción, que se necesitaba realizar un desplazamiento en como se entendía la lucha social, pero aún ese pasaje no estaba del todo claro. Frente a la idea de resolver el dilema hablando de mujeres en movimiento, Cristina Grela entrevistada por *Cotidiano Mujer* (1988a) muestra su disconformidad señalando “a mí lo de mujeres en movimiento me suena a hormigas locas” (p.4). Su señalamiento muestra la preocupación porque en ese modo de nombrar parece que no hay organización porque no hay una unidad centralizada. Parte del debate sobre como conceptualizar un movimiento de mujeres más allá de ver estructuras establecidas o fijas de coordinación se expresan del siguiente modo:

Sí yo creo que está existiendo, pero chiquito y no en la forma sociológica de lo que se entiende por movimiento social que implica ya tener elaborada una cierta relación también con lo que es el Estado, y creo que eso todavía no ha sido discutido (*Cotidiano Mujer*, 1988: 5).

En 1987 con la aprobación de la Ley de Caducidad y su respuesta en el movimiento pro referéndum en el que participaron mujeres feministas identificadas con los partidos de izquierda hubo una fractura en la articulación llamada concertación de mujeres (Sapriza, 2015). El 8 de Marzo de 1989 se evidenció la fragmentación, en tanto convocaron a distintas actividades la Coordinación de mujeres y la Concertación de mujeres. Las primeras convocaron a una movilización y las segundas realizaron una mesa de debate.

Seguir el debate entre las mujeres que estaban en estructuras partidarias y las que estaban en grupos autónomos de mujeres permite ver que no se trataba solo del asunto del referéndum sino de la concepción de lo político en general. Para las mujeres de los partidos había que dar las dos luchas, las de género y las de clase, y esto solo se hacía si se “embarraban” en los espacios de poder para cambiarlos, aunque fuera difícil transitar por ellos. Lo que más enfatizaban era que había que incidir en la política global, alterar la relaciones de dominación, combatir las desigualdades. Compartían que

los partidos políticos eran estructuras históricamente hegemonizadas por los hombres y que había que transformarlos. Algunas apostaban a incluir mujeres en los diferentes espacios y responsabilidades, a la vez que se tomaran en cuenta los temas y preocupaciones de las mujeres. La Comisión de Mujeres del Frente Amplio había impulsado varios proyectos de ley: Salud para la mujer a cargo de Mariana Percovich; un proyecto de Guarderías, presentado por Alma Espino y Myriam Crespi y otro sobre Igualdad entre progenitores y protección a la madre soltera, que presentó Fanny Puyesky. Cuestionaban que no se tenían las mismas condiciones para participar, porque las mujeres tenían que hacerse cargo de un gran caudal de tareas domésticas. Margarita Percovich, de la Comisión de Mujeres del Frente Amplio marcaba la dureza de tener que mostrar que se era tan capaz y eficiente que los hombres y señala que ellos eran quienes ponían la medida "la estructuras partidarias son a la medida de ellos" (*Cotidiano Mujer*, 1988b:4). Desde el feminismo de izquierda apostaban a cambiar las formas de participación para que no solo pudieran ir a reuniones quienes no tenían responsabilidades de cuidado.

Por su parte, Virginia Vargas¹⁴⁴ (2008), una de las referentes del feminismo latinoamericano da cuenta de que en los inicios en el movimiento de mujeres había una fuerte influencia de los partidos de izquierda de los que se provenía, aunque al mismo tiempo esos marcos se fueron haciendo estrechos. Para Amalia Fischer (2002), una de las referentes de los debates posteriores sobre autonomía, las feministas procuraron reconceptualizar y resignificar lo político desde una crítica profunda a las organizaciones tradicionalmente masculinas, como los partidos políticos, sindicatos. Agrega que en los partidos de izquierda crearon espacios autónomos de mujeres y generaron interesantes reflexiones sobre la opresión de las mujeres, pero tenían demasiado interiorizado las formas patriarcales de hacer política.

Desde las mujeres de grupos autónomos, es decir aquellos

¹⁴⁴ Fundadora del Centro Flora Tristán. Candidata diputada por Izquierda Unida, en Perú, 1985. Participó como referente en la Conferencia Beijing en 1995.

que “no forman parte de una organización mayor que fija las reglas” (Filgueira, 1988:6) se criticaba que desde los partidos siempre se busca votos y que las mujeres allí muchas veces estaban más preocupadas por los debates de su partido que los de los espacios feministas. Criticaban que las mujeres no querían una lógica de vanguardismo político y sentenciaban que “los partidos encuadran las intenciones de la gente” (Ídem). Aunque la preocupación por restaurar la democracia era uno de los ejes en común desde 1985, sobre el final de la década desde los grupos autónomos esbozaban algunas críticas más hondas sobre el problema de la identidad ciudadana igualitaria.

Señalaban que cuando el enfoque es solamente político partidario y el horizonte es estatal, se corría el riesgo de que los problemas nuevamente se reduzcan a los “grandes problemas” que se generan desde visiones parciales de la realidad, que no incluyen a las mujeres. Es decir, se mostraba la tensión de que las comisiones de mujeres fueran una voz oficial del partido y que operara una mediación partidaria como variante de mediación patriarcal:

Y el problema radica, justamente, en que esa igualdad parece servir cuando sumamos nuestro esfuerzo en favor de alguna consigna que alcanza su legitimidad social por las decisiones tomadas en espacios que nos excluyen. Mientras que no se reconocen como problemas generales los que derivan de la posición subordinada que ocupamos; ni se asumen como consignas de todas/os, las reivindicaciones que nosotras planteamos. De ahí que nuestras reivindicaciones, que también implican una elección de valor, se entrecruzan, muchas veces en forma contradictoria, con aquellas opciones (Filgueira, 1989: 21).

Parte de los debates sobre autonomía en Uruguay reflejaban esta preocupación por quien es el interlocutor principal. Filgueira (1989) reivindicaba que el movimiento de mujeres tenía espacios de reflexión e interlocución externos al orden político-institucional capaz de ser crítico con el “enfoque electoralista predominante” y que su interlocutor por excelencia no es el Estado o el mercado, sino que “las interlocutoras, por excelencia, de estos grupos son las demás mujeres” (Filgueira, 1989: 18).

Parte del debate sobre autonomía implica pensar qué lugar ocupaban las relaciones entre mujeres. Al mismo tiempo el debate abordaba el problema del estadocentrismo. Las mujeres, especialmente que venían de las experiencias de los grupos barriales, señalaban que no solo se hacía política desde los partidos, que en los barrios las mujeres estaban haciendo política. Reconocían que tenían espacios propios desde los que ir a negociar con el poder político de los partidos y el parlamento, pero que faltaba ordenar mejor las demandas comunes. Causaba mucha molestia que una vez instalada la nueva institucionalidad a las mujeres se les dijera "ahora que la casa está en orden gracias por todo, se les acabó el permiso"¹⁴⁵, señalando que lo que estaba de fondo era el temor desde partidos políticos y sindicatos de no poder controlar las expresiones nuevas y por eso realizaban distintos modos de intentar controlar a las mujeres organizadas. Las que inicialmente se mantenían en los espacios partidarios fueron también profundizando sus críticas, se iban enfrentando a la dureza de la lógica partidaria y en muchos casos decidieron ya no participar más de ellos.

¹⁴⁵ Carmen Tornaría, en entrevista de Leonardo Haberkorn, *Aquí*, 8 de marzo de 1988.

CAPÍTULO V

¿Víctimas o heroínas?

Fractalidades de la expropiación patriarcal

A lo largo de los capítulos anteriores di cuenta de diversos aspectos vinculados al despliegue de la lucha a través de la capilaridad del movimiento, en ese capítulo, me interesa tocar algunos puntos más tensos vinculados a los procesos de dominación y resistencia, para así identificar elementos que permiten comprender los momentos de repliegue y los mayores puntos de erosión de la lucha feminista. He trabajado en la noción de fractalidades de la expropiación para dar cuenta de las escalas variadas en dimensión, pero al mismo tiempo similares, que van desde el marido al partido o al Estado en el que las relaciones entre mujeres son mediadas patriarcalmente y en que las que sus creaciones son expropiadas. La lucha contra la violencia es un claro ejemplo de ello, uno de los puntos más filosos y de mayor amplitud que termina siendo sectorizado e inscripto como logro estatal.

La lucha contra la violencia hacia la mujer

Como fue analizado ampliamente en el capítulo dos, los espacios feministas y de mujeres se fueron entretejiendo desde las luchas contra la violencia estatal en los años de dictadura. Esa fue la primer violencia que fue nombrada en esos años, pero luego, así como se empezó a desentrañar el autoritarismo, empezó a pensarse de manera más amplia el problema de las violencias contra las mujeres. En los años ochenta en América Latina el movimiento de mujeres realizó diversas actividades, movilizaciones y espacios de debate, especialmente en el entorno de

Día de Protesta contra la violencia hacia la mujer, que se conmemora el 25 de noviembre de cada año¹⁴⁶. Aunque se nombraba en singular, no en plural, es interesante como el tema va variando, cobrando densidad y logrando hilvanar los distintos hilos que la componen y las distintas expresiones. Es relevante cómo fue inicialmente nombrada como violencia hacia la mujer y posteriormente como violencia de género. Se trata de uno de los ejes que más sinergia permitió en la diversidad del movimiento y que albergó críticas radicales, y que, al mismo tiempo, fue uno de los principales puntos que supusieron la temprana institucionalización. En este apartado me propongo realizar un recorrido por cómo el tema fue abordado en la prensa y cómo se fue gestando el proceso de institucionalización. A través de distintos testimonios mostraré otras formas de acompañamiento a la violencia que no necesariamente quedaron registradas.

Decir Basta¹⁴⁷

Denunciar la violencia contra la mujer y señalar su vinculación con las estructuras patriarcales de dominación, fueron dos componentes fundamentales en las luchas feministas latinoamericanas desde 1981. Tal es así, que se puede observar que en el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano de Bogotá se denunciaba el problema:

(...) esa otra violencia, la que se practica contra las mujeres en la calle, en el hogar, en los medios de comunicación y en la cultura, esa, no tenía voces que la denunciara, no tenía libros que la analizara, carecía de foros y de tribunas. Porque esa violencia era vieja como el mundo y tan privada como la propie-

¹⁴⁶ Desde el Primer Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe (1981), se lo nombra Día de lucha contra la violencia hacia la mujer. Aparecen luego variaciones en las formas de nombrarlo, en particular cuando la prensa hegemónica intenta dar cuenta de las movilizaciones. Por ejemplo "Violencia contra la mujer: motivo de protesta ayer", *El País*, 26 de noviembre de 1987; "Día Mundial de Protesta por la violencia contra la mujer" *El Día*, 26 de noviembre de 1987 o "Día mundial contra la violencia a la mujer" *Últimas Noticias*, 25 de noviembre de 1987.

¹⁴⁷ "Basta!" se titula una de las notas de Brenda Bogliaccini en la que se evidencia como el basta cobra fuerza en medio del hartazgo frente a la violencia contra las mujeres. Ver: *Cotidiano Mujer*, Año III, Nº 24, Abril 1988.

dad. (...) se requería la recuperación de la palabra y la lucha por un espacio desde nuestra experiencia (*Cotidiano Mujer*, 1988: 6).

En ese encuentro se establece el 25 de noviembre como día de lucha contra la violencia hacia la mujer, tomando la fecha del asesinato de las hermanas Mirabal por la dictadura de Trujillo en República Dominicana, lo que suponía ligar la violencia contra la mujer con los procesos de lucha de los pueblos latinoamericanos.

En lo que respecta a Uruguay, fue el movimiento feminista y de mujeres quienes pusieron el tema de la violencia contra las mujeres en la agenda pública (AAVV, 2015). La conceptualización de la palabra *violencia* hacia mujeres y cuerpos feminizados en sus diversas expresiones, fue adquiriendo distintas significaciones desde 1985 hasta confluir en el concepto de *violencia de género* hacia comienzos de la década del noventa. Existe registro de tratar el tema desde los documentos de la Conapro en la que se exigía el cumplimiento de la Convención sobre la Eliminación de todas formas de Discriminación contra la Mujer (Cedaw) de 1979 de la Organización de Naciones Unidas (ONU)¹⁴⁸. Aparece hasta 1986 como violencia estatal, luego se amplía y se liga a violaciones, violencia en el parto, aborto, maternidad y en 1987 se problematiza especialmente la violencia en los medios de comunicación. Desde 1988 se aborda mayormente el tema de la violencia doméstica y a partir de los años noventa se empieza a usar el término violencia de género.

La violencia empieza a ser nombrada como problema en común y como eje de lucha. "Porque la violencia existe" fue el título de la publicación del número de *Cotidiano Mujer* dedicado a la violencia en el marco de las actividades del 25 de noviembre de 1988. En la prensa feminista, es el número 13 de *Cotidiano Mujer* donde esto se hace expreso, con la tapa "Violencia como vivencia cotidiana" y varios artículos centrados en el tema. A lo largo de todo este número, la

¹⁴⁸ Refiere al documento aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1979. Durante la Conferencia Mundial en Copenhague en 1980 fue suscrita por los Estados miembros y entró en vigor el 3 de septiembre de 1981.

violencia es mostrada como una vivencia del diario vivir para las mujeres, que ya no solo está ligada al terrorismo estatal y a la violencia política, sino que es una “vivencia entretendida en la base de la organización de la sociedad” desde el hilo de la “ideología patriarcalista” (*Cotidiano Mujer*, 1986: 1). El tema empieza a ser tratado de manera continúa, y se proponen diversas actividades para el 25 de noviembre, como charlas y talleres que se desplegaron en pequeñas escalas sin la presencia de movilizaciones callejeras¹⁴⁹. Aparece un salto en el modo de nombrar las diversas expresiones, en señalar su carácter estructural, en el hecho de ser vivencia compartida por todas y la necesidad de que ese dolor se vuelva motor de transformación:

Solo las mujeres tenemos la capacidad de convertir en fuerza colectiva la suma de experiencias, vivencias y dolores que individualmente vivimos. ¿Qué mujer no sintió en su adolescencia miedo y culpa por su propio cuerpo, por el abuso grosero de los hombres en la calle? ¿Cuántas de nosotras hemos vivido situaciones de acoso sexual en el ámbito familiar o laboral? ¿Quién de nosotras no vivió alguna vez en su vida familiar alguna forma de violencia por defender su autonomía afectiva o su autonomía de acción o simplemente porque sí, como expresión de poder y autoridad del hombre? (*Cotidiano Mujer*, 1986:1).

Los textos incluyen pistas variadas, desde un enfoque psicológico sobre depresión en mujeres y la referencia a todo tipo de violencia sutil ejercida por padres o maridos (*Cotidiano Mujer*, 1986: 4) a la violencia simbólica que prohíbe a las mujeres experimentar sentimientos negativos en relación con la maternidad o denunciar la violencia obstétrica, incluyendo el problema de la violencia sexual en el trabajo. Se incluyen asimismo temas como la mutilación sexual en África con un abordaje que buscaba extender la preocupación a escala global de los problemas y desigualdades que vivían las mujeres en distintos rincones del mundo (*Cotidiano Mujer*, 1986: 6-8).

¹⁴⁹ Plemuu convocó el sábado 22 de noviembre a talleres para trabajar el tema, con Cristina Morán y la Asociación de Mujeres Periodistas del Uruguay; CONAMU realizó un panel que se denominó “Mujer y Violencia” y *Cotidiano Mujer* convocó a un taller el 30 de diciembre junto a una mesa redonda que se nombró “La violencia contra la mujer, una vivencia cotidiana”, en el marco de la Feria del Libro y el Grabado. Ver: Mujerilmente, *Cotidiano Mujer*, Año II, N°14, diciembre 1986: 2

En 1987 el problema de la violencia contra las mujeres empieza a cobrar más relevancia. Desde *Cotidiano Mujer* se convocaba a reunirse dos veces a la semana, en su local, para pensar el tema y organizar una campaña colectiva (*Cotidiano Mujer*, 1987:2) y aparece en los siguientes números el problema abordado desde diversas notas.

En el número de noviembre, aparece un afiche en el marco del Día de lucha contra la violencia hacia la mujer, cuya frase central era “Esto también es violencia”, que apuntaba a explicitar y hacer visible a partir de dibujos que no solo es violencia la violación, el acoso callejero o la discriminación laboral, sino también lo que sucede en las casas, como la exigencia de realizar las tareas reproductivas, la desvalorización y el silenciamiento.

Aparece la dificultad de denunciar las situaciones de violencia y la pregunta por cómo hacer para que esa violencia recibida por ellas, compartida por todas, termine. Allí aparece la tensión entre la denuncia, las soluciones de tipo más punitivo y las redes de apoyo entre mujeres:

Hacer la denuncia en la policía y también en los grupos de mujeres para así ir juntándonos, apoyándonos y buscando la forma de que cada uno de estos hechos sea conocido públicamente.(...)Terminar con la violencia contra la mujer es una tarea larga, no es solo un hecho policial, no alcanza con que haya más patrullaje por las calles. (...) Terminar con esta violencia supone cambiar muchas cosas en nuestra sociedad. Dejar de ser discriminadas, de ser consideradas objetos sexuales o propiedad de un hombre. Supone transformar la imagen que los medios de comunicación de la mujer y terminar con el machaqueo de programas llenos de violencia y muerte. Terminar con el uso del cuerpo de la mujer en la publicidad. Incorporar la educación sexual en las escuelas y liceos para romper con los mitos de que el hombre para ser más hombre debe reafirmarse a través de una sexualidad agresiva, separada de la afectividad. Supone romper con la idea de que un hombre por estar casado con una mujer tiene derechos especiales a prohibirle cosas, a mandarla o a pegarle. Para esto también las mujeres debemos romper el silencio, tomar la palabra y volcar toda nuestra indignación, para decir ¡basta! para que la sociedad toda y cada uno asuma su parte en este cambio impostergable (Bogliaccini, 1987: 8).

Elvira Lutz escribe una crónica de la actividad “Mujer y Violencia” organizada por *Cotidiano Mujer* insistiendo en que es una violencia estructural, que afecta a todas, diariamente y recalcando la necesidad

de romper el silencio y de sacar la voz de un modo distinto. Indica que se trabajó con papelógrafos¹⁵⁰, para partir de lo que cada quien escribía, tomar el aporte de todas de manera horizontal, sin experticias, sino con la voz de todas. Aparece de manera reiterada la lucha contra todas las violencias hacia las mujeres y el enlace de estas luchas en otras latitudes:

¿Mesa Redonda, dijimos? Mesa redonda, ¡no!, esta metodología no se justifica en esta oportunidad. Aquí no hay "expertos", todas y todos sabemos lo que es la violencia contra la mujer. La violencia contra la mujer está enraizada en toda la sociedad y está vinculada a toda nuestra vida diaria en sus múltiples formas. (...) Para decir todo lo que hemos callado necesitamos otras formas de expresión que nos permitan participar; tenemos que crear un nuevo estilo de trabajo no tradicional en materia educativa que nos lleve a una verdadera toma de conciencia (...) creamos un espacio para iniciar la lucha que mujeres de todo el mundo ya han empezado. (...) Todas estamos luchando en contra de la violencia cuyos matices van desde lo grotesco e inhumano hasta lo sutil y encubierto (Lutz, 1987: 7).

En 1988, el tema había ganado cada vez más densidad conecta y se volvía una lucha en común. Para el 25 de noviembre de ese año se realizó una movilización en la Plaza Libertad, convocada por 18 grupos de mujeres, un abanico grande que incluía a todos los espacios que se habían ido creando en los años previos¹⁵¹:

Se prevén distintas formas para expresar esc día lo que sentimos los 360 días del año, la necesidad de gritar ¡Basta! a las distintas violencias: la callejera, la doméstica, en el trabajo, en la salud, en la prostitución, la psicológica, la del lenguaje y por supuesto la de la sangre y los golpes (*Cotidiano Mujer*, 1988: 2)

¹⁵⁰ Así se describe en Uruguay al uso de papeles de tamaño variable, pero generalmente de 1 m2 que se utilizan en dinámicas grupales para realizar síntesis y exponer ideas. Puede usarse también en actividades de educación popular cuando no hay pizarra.

¹⁵¹ Se trataba de grupos diversos en trayectoria y tipo, desde organizaciones de mujeres, espacios de mujeres de organizaciones mixtas y Organizaciones No Gubernamentales:: PLEMUU, GEM, SOS. Casa de la Mujer María Abella, Grecmu, *Cotidiano Mujer*, Comisión de Mujeres del PIT CNT, AMEPU, CONAMU, Madres y Familiares de Desaparecidos, Red Mujer de CEAAL, Comisión del FA, Comisión de Mujeres Chile-Democrático, AMULP, Casa de la Mujer de la Unión, Comisión de Mujeres del PST, AMPU, Concertación de mujeres. (*Cotidiano Mujer*, Año IV, N° 30, noviembre-diciembre 1988: 2).

De esa actividad aparece una nota de Mercedes Sayagués en *La Cacerola*, "Violencia que no te queremos"¹⁵², en la que se detalla la vivencia de esa instancia de lucha, en la que confluyeron varias intentando decir basta colectivamente:

Me di cuenta que en el ir y venir, que había comenzado a las dos de la tarde, entre globos, carteles, música y paneles no había reparado en el lienzo que se extendía a los pies de la estatua de La Libertad "No más violadores". "(...) estábamos ahí, veinte organizaciones de mujeres reunidas, intentando comunicar, con una nueva forma de lenguaje, nuestro cansancio ante tanta violencia contra la mujer. (...) Los aplausos se sucedieron, las consignas se corearon en pocos minutos, era claro que necesitábamos más encuentros para crear más prolíficamente en conjunto, no obstante, la alegría era parte de todas. Miles de mujeres habían pasado esa tarde por la Plaza Libertad deteniéndose a leer, a veces con un atención asombrosa, los paneles y lienzos que dispuso cada taller. (...) Nos quedaba todavía mucha fuerza (1988: 11).

En general se habla de *la mujer* en singular y en tercera persona, en tanto ese era el tono de la escritura de ese momento y se vuelve también el modo de expresar este problema en particular. No obstante, en el tema de violencia empiezan a aparecer otros modos de hablar en primera persona y ciertos ensayos de incluir una voz colectiva de enunciación.



Imagen 13: Actividad contra la violencia 1988-1990. Archivo *La República*.

¹⁵² Se trata de la primer nota específica sobre el tema en *La Cacerola*. No existe especial de ese tema en la colección.

Uno de los textos más interesantes en este sentido es la reproducción de una carta anónima publicada en *Cotidiano Mujer*. Las editoras indican que no está firmada “y pudo ser escrita por cualquiera de nosotras”. En la carta una mujer relata que su militancia social en general y como mujer en particular empieza a generar problemas con su pareja —compañero de militancia y pareja desde antes del golpe de estado— una vez que él retoma la militancia en un mundo donde muchas mujeres habían “madurado” y ocupaban lugares de referencia y él ya no era “el rey absoluto”:

La cosa es que empezaron los problemas. Que yo descuidaba la casa, que no vigilaba a los niños, que comíamos cualquier cosa porque siempre cocinaba apurada, etc., etc. Claro que lo que nunca valoró fue todo el esfuerzo que yo hacía para que me dieran las horas del día para hacer todo. Porque nunca dejé de cumplir con mis obligaciones (...) Y todo empeoró a partir del 8 de marzo. Para el Día de la Mujer trabajé afanosamente. Casi no paraba en casa. Y mi marido me observaba. No compartió para nada toda la alegría que yo tenía en esos días, ni el éxito que logramos el 8 de marzo...(…) Me fue acorralando hasta ponerme en la encrucijada de tener que elegir entre él y la política. Así fui cediendo terreno. (...) Logré que entendiera que yo no quiero una libertad y una independencia sin mi marido y sin mis hijos. Quiero luchar por cambiar este país, pero juntos y por ellos. Hasta ahora no conseguí reflotar en él su interés por volver a participar. Últimamente he estado yendo a reuniones, pero sin abusar. (...). Y cómo no voy a tratar de ayudarlo si es lo que más quiero en el mundo. Aunque también quiero luchar por otras cosas (*Cotidiano Mujer*, 1986: 4-5).

Aparece el problema de las propias compañeras militantes, las que ya tenían “conciencia de género” que estaban peleando duramente con la presencia del control de su tiempo y sus deseos. En ese momento no era tan explícita la asociación de esos temas con el divorcio y era en extremo difícil abordar las situaciones de violencia ligadas a los espacios políticos (de Giorgi, 2018). Resulta por ello relevante cómo en esta nota el tema queda planteado en su dureza y contradicciones.

“Mujer que se rebela ni le gritan ni le pegan”¹⁵³

El 14 de febrero de 1988 Carlos Monzón, un boxeador argentino, muy conocido públicamente por ser campeón mundial, por su actividad

¹⁵³ Consigna incluida en materiales de la marcha del 8 de marzo de 1990. Otras similares ligadas al tema era “Ni muertes ni palizas, las mujeres se organizan”.

como actor y por su vínculo con la farándula, asesina a su ex-pareja Alicia Muñoz, una modelo uruguaya. Al inicio se habló de una muerte confusa, hasta que prontamente se supo que la golpeó duramente, la estranguló y la lanzó desde el balcón de la casa. El caso estuvo en la prensa durante el año que duró el juicio. En julio de 1989, Monzón fue condenado a prisión por homicidio —no existía la categoría penal del feminicidio¹⁵⁴— y dejando claro que no había sido suicidio que era lo que la defensa de Monzón señalaba. El problema de la violencia que las mujeres organizadas venían denunciando hacía años se hizo evidente. Aunque la prensa seguía dando un mensaje confuso en relación a la condena a la violencia patriarcal con titulares que ligaban violencia con amor romántico e insistían en que se trataba de un caso aislado, el caso marcó un antes y un después en Argentina. Aunque el tema de la violencia, ya estaba denunciado por las feministas desde inicios de los ochenta, a partir de ese momento las denuncias aumentan y poco tiempo después se crea la Comisaría de la Mujer (Otero, 2009).

El caso conmocionó la opinión pública en ambas orillas del Río de la Plata, y en Uruguay también se visibilizó el caso para las actividades de sensibilización y denuncia. “¿Cuántos monzones conoce usted?” es la pregunta que abre una de las notas *Cotidiano Mujer* provocando el debate sobre la dimensión social del problema. El caso de Monzón coincide con el momento en que comienza la preocupación por definir violencia doméstica, caracterizarla, ver como trabajar el problema socialmente y que deje de ser un problema invisibilizado. Por una parte, el tema cobra densidad y se entiende mejor los distintos modos y ciclos en que se violenta a las mujeres, pero por otro, empieza a cerrarse hacia la violencia intrafamiliar. Una de las tareas de ese momento fue problematizar los sentidos comunes instalados que se enfocaban en culpabilizar a la mujer y no en denunciar la agresión y a los agresores:

Habitualmente escuchamos comentarios fáciles referidos a la presunta pasividad de la mujer frente a su situación, como si a ella le “gustara”, “disfruta-

¹⁵⁴ En el código penal argentino se incorpora la figura de feminicidio como agravante de homicidio en la ley 26.791 en el año 2012.

ra", en el mejor de los casos se la responsabiliza de la situación porque "no hace nada", "porque deja que le peguen". Sin embargo esta "pasividad", lo que muestra son otros problemas que es necesario analizar. Por un lado, los efectos síquicos (sic) que estas vivencias tienen: la poca autoestima, falta de confianza en hablar sobre el problema, el chantaje de los maridos si habla, las expectativas de que el marido cambie, etc. Por otro lado, la dependencia económica familiar al marido: enviarlo a la cárcel supondría contar con otros recursos para la sobrevivencia (Bogliaccini, 1988: 5).

Por otra parte, aunque se señala que es preciso abordar el problema "de una forma más global y no solo jurídica" aparece la preocupación por su abordaje en lo político partidario y por propuestas de tipo legislativo, y queda la deriva punitiva como telón de fondo:

La violencia doméstica es expresión de una sociedad injusta y opresiva en lo económico, social y político, y lo es de una manera específica hacia la mujer. Abordar una solución de fondo y permanente supondría reformular la relación hombre-mujer en el marco de una sociedad humana y justa. Esto que es un objetivo general del movimiento de mujeres, no quita que se comiencen a procurar soluciones inmediatas y concretas a un problema, que por ahora, es de muchas pero por separado (...). Si bien en el marco de la legislación sobre lesiones, los casos de violencia doméstica estarían cubiertos, debemos hacer notar que ello es relativo: por qué se refieren solo a los casos en que las lesiones dejen efectos visibles en el cuerpo, y por otro lado el procedimiento es lento e inadecuado para este tipo de situaciones (Ídem).

En los años que la denuncia se hacía pública y a la par aparecían espacios de atención, en los barrios las mujeres estaban acompañando situaciones. Los casos eran cada vez más frecuentes. Aparece la preocupación por la legislación como parte de la tarea de acompañar a otras y enfrentarse con problemas diversos:

Cuando venían las mujeres golpeadas, que venían, te puedo asegurar que venían muchas, y se animaban a venir, bueno las acogíamos y tratábamos de combinar con el comisario del momento, el que estuviera en la comisaría, y hablar, pedir respaldo para que el tipo no fuera violento con su pareja, y para que lo hicieran hablar, pero que no lo amenazaran, sobre todo que le advirtieran, y era peor, porque la mujer no tenía ninguno respaldo, y tenía que volver a la casa y el tipo era bravísimo con ella; era difícil poder ayudar a las mujeres, porque no había leyes (Entrevista CMA1).

Se realizaban diversas estrategias entre vecinas, en muchos casos con apoyo de algunos varones, para resolver situaciones desde las redes locales, de un modo comunitario y no necesariamente acudiendo a la policía. Una de las entrevistadas señala que hacía una suerte de guardia comunal. Mientras su marido se quedaba en el portón ella iba a recorrer el barrio a ver como estaban sus vecinas porque muchas de ellas ya estaban viviendo solas y de ese modo lograban sentirse seguras. También se hacían guardia para vigilar al golpeador cuando aún estaba en la casa y para mostrar apoyo a la compañera. Así fue relatada en una entrevista esta estrategia comunitario-popular de abordaje a la violencia contra las mujeres:

No salían de la casa, tenían muchos problemas. Los maridos las golpeaban. Habían unos cuantos que las golpeaban a las mujeres. Era una lucha que teníamos nosotros. Incluso tuvimos una señora que le hicimos un seguimiento al marido y la cuidábamos de noche y de día para que él no le pegara de vuelta (...) También hicimos muchas guardias con ella cuando el marido la cascó¹⁵⁵. La cuidábamos. Y un día el sinvergüenza, no sé cómo hizo, que descubrir cuando cambió un compañero de otro y ahí fue cuando la reventó. Teníamos una rabia. (...) Ella no se fue de la casa, lo corrimos a él (Entrevista P4).

En otra de las experiencias una de las integrantes cuenta que hacían talleres de violencia en distintos barrios, con otras mujeres y que aunque no siempre hablaban de eso entre ellas, el problema también las afectaba. Aunque no era un tema fácil de abordar, y aunque a veces pareciera más ajeno que propio, la cercanía y la vivencia cotidiana facilitaba intervenir:

Yo venía porque el tipo me había golpeado y me había tirado para atrás, venía rengueando, decía que me había caído, que había pisado mal y ahí justo en ese momento habían venido de Argentina unas mujeres, no me puedo acordar de que casa de la mujer de Argentina, pero que se trataba de violencia. Yo luchando por el tema de la violencia y el tipo este me tira para atrás porque quería que no viniera. Los tipos siempre te obligan a que no hagas cosas para estar con ellos. Yo estaba tan entusiasmada con lo que estábamos haciendo y el tipo no quería que viniera y me empuja así y caigo mal y me tuerzo un

¹⁵⁵ Refiere a golpear, agredir físicamente.

pie. Y a lo que llegue rengueando, muy mal, enojada, me dicen qué te pasó, empecé a contar y estábamos con las argentinas ahí (...) y yo con este tema y ellas ayudándome. Nos encerramos en una habitación y bueno, dale, contá y fortalecete, quédate acá, esta noche no vuelvas, quédate con nosotras. Y al tipo se le paso la locura y vio que no podía sacarme. Fortalecerse estaba bueno. Pero así todas, a cada una le pasaba alguna cosa (Entrevista CMA1).

En el caso de la entrevistada muestra la extrañeza por cómo eso podía pasarle a ella, que luchaba por esos temas, como si una vez que una empezaba en su proceso de conciencia feminista ya se estaba a salvo. Como se verá más adelante se da un proceso de construcción de la víctima que se liga a la necesaria protección de algunas mujeres, que no desconoce la violencia general pero comienza a opacar la mirada global. De la mano con esto, aparece el debate de la falta de garantías del Estado en dar protección una vez que se va consolidando la red de organizaciones de mujeres que “brindaban apoyo y servicios a las víctimas” es decir, a aquellas mujeres que “estaban en riesgo a manos de parejas violentas” (Johnson, 2018: 119). Es decir, aparece el riesgo de caer en una lógica salvacionista, una suerte de separación entre las mujeres organizadas, las feministas y las que aún estaban en situaciones de opresión, o de violencia.

El feminicidio de Flor de Liz Rodríguez¹⁵⁶, condensa parte de estos asuntos y a la vez es un punto de inflexión en la afirmación del pedido de intervención estatal y en la consolidación del énfasis en la violencia doméstica por sobre el *continuum de violencias contra las mujeres* (Kelly, 1998; Reyes-Díaz, 2017). Por una parte, es un caso en el que intervienen feministas pero que tanto por ser un caso extremo como por tener un resultado trágico, decanta los ánimos hacia un balance frustrante y un horizonte de demandas. El caso marca además un hito en relación al tratamiento del tema a nivel público. El 25 de noviembre de 1989 estuvo marcado por este feminicidio ocurrido en los días anteriores. Flor de Liz había logrado salirse de la casa de su

¹⁵⁶ “Ya hay hecho consumado. Flor fue asesinada por su marido” (*La República*, 19 de noviembre de 1989). Se trató de una nota de Isabel Villar, quien impulsó el tema de la violencia en dicho medio durante todo ese período.

marido golpeador y viajar a Montevideo, donde estuvo alojada por redes feministas. Con posterioridad fue encontrada asesinada en la vía pública. La proclama del 8 de marzo de 1990 tiene menciones al caso y aborda el problema de la violencia como eje central, a la vez que denuncia las ineficiencias institucionales del momento:

Los hechos se consumaron y Flor fue asesinada. ¿Cuántas Flores más tiene que morir para que la sociedad asuma la violencia doméstica, que los golpes que una mujer recibe en su casa no son accidentes aislados ni dramas individuales? (...) No queremos estructuras vacías de contenido, queremos instituciones que funcionen. Existe una Comisaría de la Mujer pero ¿de qué sirve si tantos hombres siguen sintiéndose dueños y señores de la vida de sus esposas y de sus hijos? Es desde el coraje de Flor que debemos pensar un país y una convivencia democrática que erradique todas las formas de la violencia (Proclama 8 de marzo 1990).

El caso de Flor de Liz Rodríguez conmocionó a la opinión pública. Era un caso que estaba en contacto con las redes de apoyo entre mujeres, lo que implicó una mayor frustración para las mujeres organizadas. Las feministas comenzaron a señalar con más fuerza que ellas estaban realizando esfuerzos organizativos mientras que el Estado no tenía respuestas eficientes. La mayor parte del sistema de respuesta estaba en organizaciones de mujeres, que empezaban a surgir en esos años, con una impronta más ligada a la atención, desde la forma organización no gubernamental y con mezcla de integrantes activistas que cobraban honorarios e integrantes rentadas, entre ellos desde su lugar como profesionales. Se trataba de un proceso que estaba ya sucediendo en otros países, y se recogía la experiencia para pensar estrategias locales:

Con este objetivo, en diferentes países (Estados Unidos, en Europa, México, Brasil, etc) se han creado Refugios para la Mujer Agredida. La meta central de estos refugios consiste en ofrecer un lugar provisional, protección asesoramiento y seguridad para cierto tiempo (oscila entre una semana y medio año) para recuperar su equilibrio psicológico, mayor autoestima y para planear cuidadosamente decisiones sobre su futuro. En el refugio se da asistencia psicológica, legal, médica y se promueve una reinserción laboral de la mujer (Bogliaccini, 1988: 5).

Johnson (2018) señala que en los años noventa hubo un aumento del número de organizaciones que actuaban como consultoras y brindando servicios en coordinación tanto con el gobierno nacional como con la Intendencia de Montevideo, especialmente brindaban servicios en las áreas de violencia doméstica y salud reproductiva. Algunas organizaciones se habían formado años antes, como el Instituto Mujer y Sociedad (1985), la Casa de la Mujer de la Unión (1987), y Mujer Ahora (1989). Las organizaciones SOS Mujer, Centro de asistencia a la Mujer maltratada o Luna Nueva se crean en los años noventa (Martínez, 2018b). A partir de 1992 que se crean varias redes nuevas en el movimiento, como la Red Uruguaya contra la Violencia Doméstica y Sexual. Ese mismo año cobra relevancia la Red Nacional de Organizaciones No Gubernamentales contra la Violencia Sexual y Doméstica de alcance latinoamericano.

No había hasta entonces datos oficiales sobre el problema y es la sección *La República de las Mujeres* en el diario La República. A partir de 1990 luego de lo sucedido con el caso Flor de Liz se empiezan a sistematizar datos con fines estadísticos sobre los casos de violencia contra las mujeres. Asimismo en ese mismo momento se comienza a publicar *La crónica de...*, en el que se daba cuenta de los hechos de violencia contra mujeres y se incluía un apartado “¿A dónde ir?” Allí se proporcionaba dirección, teléfonos y horarios de atención de los centros especializados (Martínez, 2018b). La tarea de reportar y tener datos como apoyo a la gestión de la institucionalidad “(...) se convirtió en fuente de información no solo para el resto de los medios: también para operadores gubernamentales” (*La República*, 12 de agosto de 2018).

El polo de reclamo estatal y la creciente oenegización opacó el componente de redes entre mujeres como parte de la estrategia de resolución en casos concretos y como elemento relevante en el debate profundo del tema. Aparece una red cada vez más grande de atención, a la par que se señala que la misma no es suficiente y se reclama intervención estatal par conseguir más recursos: “Esta multiplicación de estrategias fue producto del reconocimiento del movimiento de

que no tenía la capacidad de brindar cobertura a todas las víctimas de violencia doméstica” (Johnson, 2018: 120).

La década del noventa queda marcada por la agenda internacional y el debate local en materia legislativa. En estos años se pasa de una apertura a luchar contra todas las violencias a una énfasis focalizado en violencia doméstica y un pasaje a la categoría género, ligadas a los debates académicos, pero con menos fuerza en señalar que se trata de violencia ejercida desde varones a mujeres. Al mismo tiempo será en esta misma década que cambia la forma en que el movimiento nombra y conceptualiza el problema. Martínez (2018b) señala que en 1993 en *Cotidiano Mujer* se produce un salto cualitativo en lo que respecta la conceptualización de la violencia doméstica, asociándola a la violencia de género. La autora indica que fue a partir de allí que se genera un pasaje más claro de hablar de violencia contra la mujer a empezar a usar la conceptualización de violencia de género¹⁵⁷. El nuevo modo de nombrarse aparece en *Cotidiano Mujer* de la siguiente forma:

La violencia doméstica es el abuso que generalmente ocurre entre miembros de la misma familia, en la pareja, o entre personas que en algún momento de su vida han vivido conjuntamente. En la agresión física, el abuso sexual, la violación, y en casos extremos el asesinato [...]. Antes que nada, hay que entender que la violencia doméstica es un fenómeno universal. Ocurre en todos los países del mundo, pasa en todas las clases sociales, independientemente del contexto económico, educacional, religioso o racial (Bogliaccini, 1988: 5).

El cambio en la nominación coincide con los años en que la academia empieza a realizar estudios sobre el tema¹⁵⁸. Johnson (2018) indica que en 1993 se crea el Grupo Interdisciplinario sobre Violencia Contra la Mujer. El mismo se integró con mujeres que participaban del Espacio

¹⁵⁷ Se trata de la siguiente cita: “En este último tiempo la violencia doméstica tiene mayor visibilización (...) el llenar de contenido del por qué de la violencia hacia la mujer ha sido por el momento una tarea feminista. El contextualizar la violencia de género sigue siendo un arduo trabajo” (Dos Santos, 1993: 23).

¹⁵⁸ Puede leerse a Careaga (2002) sobre los procesos de conformación de grupos académicos sobre Estudios de la Mujer a partir de la década de los ochenta en América Latina.

Feminista y de otras organizaciones de sociedad civil, principalmente para hacer investigación. La palabra género se fue volviendo parte del léxico priorizado en la planificación técnica. En este mismo período aparece con más fuerza una postulación del Estado como principal garante y nuevas estrategias de “lobby” para incidir en el proceso legislativo, con la participación de las organizaciones en las discusiones en comisión de los proyectos de ley presentados en el Parlamento, así como acciones dirigidas directamente a los ministros para presionar por la implementación de leyes o de propuestas específicas de políticas públicas (Johnson, 2018:127). Con posterioridad a la Conferencia Mundial de Beijing en el año 1995, comienza el foco en la tarea de hacer seguimiento y monitoreo. Se crea la Comisión Nacional de Seguimiento de los Compromisos de Beijing encargada de monitorear el cumplimiento del Plan de Acción de la Conferencia por parte del Estado uruguayo. Es en estos años que aparecen varios aspectos jurídicos que luego suelen señalarse de manera reiterada como logros.

A la par que a nivel social se enfatiza en la violencia doméstica, y aunque no se desconocen los otros elementos, el tema se empobrece, el movimiento empieza a estar cada vez más sectorizado. Es decir, empieza a cerrarse a temas específicos que son fundamentales para la autonomía, pero que al mismo tiempo facilita que se ubique a las mujeres como un sector con demandas específicas pero sin capacidad de mirada global e incidencia general en los problemas sociales y políticos de todos.

Ni mil comisarías de mujeres¹⁵⁹

En 1987 y en el marco del 25 de noviembre, cuando se realizó una nueva jornada de lucha contra la violencia hacia la mujer, la agenda pública estuvo marcada por el tema Comisaría de la Mujer y por la

¹⁵⁹ Se toma de lo escrito en un folleto de difusión en el que se señala “[a la violencia doméstica] no la puede controlar ni una ni mil comisarías de mujeres, ni ningún cambio político ni ninguna ley por buena que sea ella”. Folleto de Plemuu sobre la “violencia puertas adentro” s/d.

publicación de una "Guía informativa a la comunidad contra el Asalto Sexual a Mujeres"¹⁶⁰. En agosto se había gestionado una invitación del Consejo Nacional de Mujeres (Conamu) a Rosmary Correa de la Comisaría de la mujer de São Paulo. Sobre su visita aparecen varias notas en la prensa, alabando la posible realización de una comisaría similar en Uruguay.¹⁶¹ En los textos se señala el recorrido de la abogada y policía en el país, se informa sobre su conferencia de prensa y su disertación en el Banco Central, y se enfatiza el éxito de atención a más de 100.000 mujeres desde 1985 y el buen desarrollo de las 32 comisarías existentes en todo Brasil. Al mismo tiempo se elogia a esta mujer para distinguirla de otras, la abogada no se definía como feminista y despidaba porque era simpática, inteligente, coqueta y bonita (*El País*, 16 de agosto de 1987).

La Conamu, organización vinculada a principios del siglo XX a las luchas sufragistas y muy cercana al Partido Colorado fue una de las que impulsó la Comisaría y quien gestionó la visita de la Doctora Rosmary Correa (*El País*, 25 de octubre de 1987). Además había formado un equipo multidisciplinario para comenzar a trabajar con actores no gubernamentales y gubernamentales, lo que incluyó la visita de Correa que sirvió para presionar al Ministerio del Interior y al jefe de policía de Montevideo para inaugurar la Comisaría de la Mujer. La propuesta inicial era que la inauguración ocurriera el 8 de marzo pero finalmente se realiza el 25 de noviembre de 1988. Se convierte en la segunda

¹⁶⁰ Se trata de una guía a cargo de Daniel Maltzman, con un enfoque policial y criminológico-penitenciario, y con ilustraciones de artistas "víctimas de violación". Es interesante el uso de lenguaje ligado a la lucha feminista y de las mujeres, empleado desde una columna en la columna "Tribuna de la mujer", a cargo de Carmen R. Álvarez, "(...) El tema no es nuevo. Viejo como el mundo, más bien diríamos y está vinculado a esquemas de profunda desigualdad social que imperan en nuestra sociedad y a conceptos patriarcales y estereotipos culturales que es preciso superar con presteza y energía" (Violencia Contra la Mujer: Guía que Rompe el Silencio, *El País*, 30 de noviembre de 1987). También informan sobre la misma en *El Diario*, 21 de noviembre de 1987.

¹⁶¹ Abordan el tema especialmente en *El Día*, ligado al Partido Colorado y también aparecen notas del *El País*: "Comisaría para las mujeres: respuesta válida a la violencia cotidiana. *El Día*, 1 de setiembre de 1987/ Comisaría de mujeres en Brasil: experiencia única en el mundo" (*El Día*, 11 de agosto de 1987 / Piden comisaría de Mujeres. *El Día*, 14 de diciembre de 1987/ Asunto de mujeres, *El País*, 16 de agosto de 1987).

comisaría de la mujer de América Latina. La comisaría a cargo fue Shirley Anchen y tenía atención exclusiva de oficiales femeninos.

La Comisaría de la Mujer inaugurada por el gobierno del Partido Colorado se toma como una significativa innovación en materia de nueva institucionalidad para la mujer y atención a las situaciones de violencia doméstica, aunque en su primera etapa de gestión, se trató de una iniciativa con desconocimiento sobre la problemática concreta (de Giorgi, 2018). Sobre este eje particularmente es donde más se mezcla la demanda feminista con el rédito político. A fines de la década del ochenta la violencia doméstica empieza a ser un foco de campaña internacional y aparecen diversas voces del movimiento en la prensa feminista en esos meses criticando la concreción de la Comisaría. Hay una mirada crítica general al oportunismo del Partido Colorado al canalizar las demandas del movimiento (de Giorgi, 2018) y cierta expectativa de que fuera una comisaría especializada, con personal femenino formado en el tema, y fuera capaz de brindar la contención y amparo a las mujeres víctimas de violencia, en tanto esto no sucedía en las seccionales policiales comunes. Es decir, se pretendía que fuera una atención accesible que no se culpabilizara o revictimizara a la mujer.

En términos generales, más que un rechazo inicial a la comisaría en sí misma molesta el oportunismo político y los problemas de su implementación. En *La República de las Mujeres* se entrevista a la encargada y se evidencia la falta de preparación del personal a cargo y la inexistencia de protocolos específicos (Garrido, 1988b). Aparecen críticas al enfoque:

cuando nosotras denunciemos la violencia doméstica, el gobierno Colorado inventa la Comisaría de la Mujer, una comisaría como todas las demás, donde las policías no reciben ningún tipo especial de preparación (Abracinskas, 1989: 7).

Las feministas sostenían una actitud de sospecha y critican al gobierno que brindaba una cierta solución para las mujeres, pero al mismo llevaba adelante una política económica que perjudicaba agravando los problemas de vivienda, salud y trabajo. Pero además de las críticas

de su instalación y funcionamiento la idea misma de una Comisaría de la Mujer es un tema complejo para el movimiento de mujeres. Por momentos aparece cuestionada por el tipo de implementación (falta de preparación del personal, presupuesto, locación), por momentos se explicita la sospecha porque se trata de espacios de ejercicio de la violencia estatal. Se trataba de un tema abierto y con distintas opiniones:

Cuando íbamos a la policía no nos creían, no te daban ni bolilla, se reían. Era feo. Tratábamos de hablar con el comisario. Encontramos una etapa, una vuelta un comisario que nos dio importancia, los llamaba a los tipos y los advertía y ahí se calmaban los ánimos, pero no había una ley que dijera que no se podía acercar a la mujer (Entrevista CMA1).

De la dictadura nuestro problema más grave era la amnistía y la impunidad. En todo caso estaríamos discutiendo como eliminar las Fuerzas Armadas, la policía no te generaba eso, nunca fue cuestionada como un servicio del Estado para en un momento intervenir en lo que tenía que ver con prevención de violencia intrafamiliar y sexual. No te olvides que las primeras comisarías de mujeres estaban administradas y funcionaban solo con policía femenina. (...) ahí el problema de la intervención del Estado tenía más que ver con lo militar, lo autoritario, lo vertical, y todo lo que tenía que ver con la desaparición, tortura y lo vivido en la cárcel, pero no se traslada tanto a la policía. La discusión es necesitamos que atiendan esto porque esto ya nos desbordó (Entrevista CMA2)

En este sentido, en una de las notas dedicadas a la comisaría, en la que se señala que se pone en duda si será efectivo este nuevo tipo de comisaría, se establece esta conexión con la violencia estatal en general, aunque se centra más en el poder ejecutivo y no en el Estado como tal:

Cabría preguntarse si este Poder Ejecutivo que ahora crea una comisaría en `nuestra defensa´ no es al mismo tiempo generador de la violencia que dice querer combatir: la imagen de la mujer en los medios de comunicación, el machismo cultural, la miseria, etc, etc, etc, ¿no generan violencia? ¿no tienen nada que ver con el Poder Ejecutivo? (...) El hombre que en la conferencia hablaba de la "defensa de las mujeres", es el mismo que dos años antes y en el Parlamento, justificó la violación de las presas cuando esta fuera hecha para obtener información (Garrido, 1988b: 2).

La mayor desconfianza y preocupación estaba ligada a los militares, por su responsabilidad en el terrorismo estatal reciente, que aún no había sido juzgado y que estaba como herida abierta puesto que ese mismo año los esfuerzos se concentraban en la lucha por el referéndum. Señalaban la imposibilidad de hablar de la salud de la mujer sin hacer referencia a las políticas de salud en el país o la relación evidente entre la violencia contra la mujer ligada a la violencia represiva, a la par que se señalaba la política de impunidad del gobierno con la Ley de Caducidad.

Pueden rastrearse todos estos elementos de la discusión, no obstante no aparece enfáticamente la crítica a la existencia de una comisaría, y aparecen en menor medida otros modos de abordaje que no fueran mediados por la policía¹⁶². A nivel regional el debate parecía ser similar. Las comisarías además son parte de la lucha de las mujeres en Brasil, donde también se había recobrado la democracia recientemente, luego de una larga dictadura cívico-militar y el movimiento de mujeres estaba denunciando las violencias:

Brasil fue un pionero en todo lo que tenía que ver con políticas sobre condición de la mujer. Los programa de atención integral para la mujer vienen de ahí. Las Comisarías de mujeres (Entrevista CMA2).

El III Encuentro Feminista se realizó del 31 de Julio al 3 de Agosto en Bertioga, ciudad ubicada a 200 Km. de São Paulo. El primero de los cuatro ejes centrales fue "Feminismo y Violencia. Búsqueda de una justicia sin violencia. Identificación. Violencia y poder en la relación individual y social". En Brasil ya estaban funcionando varias de las estrategias que luego se impulsaran en Uruguay:

(...) especialmente ligados a la violencia que se comete contra la mujer los grupos de abogados han sido de gran valor en la creación de las `Delega-

¹⁶² Años después La república de la Mujer ve a la comisaría como parte de los avances en la respuesta institucional: "La creación de la primera Comisaría de la Mujer en Montevideo, la presentación de la Comisión de Mujeres del Pit-Cnt, que preexistía y la Comisión para la Condición de la Mujer que se creó en Diputados, estuvieron entre los primeros avances de la institucionalidad de género que reportamos" (*La República*, 12 de agosto de 2018).

cias Especializadas de Defesa da Mulher', donde todas las funcionarias son mujeres. Allí la mujer encuentra un canal accesible a sus problemas, y no es obligada a pasar por la doble violencia de ser maltratada, objeto de comentarios humillantes, y donde de víctima pasa casi siempre a culpable. (...) Hay también varios grupos de trabajo que se han dedicado a la implantación de las S.O.S. Mujer, casas que dan apoyo legal, asistencia psicológica, apoyo de todo tipo a las mujeres víctimas de la violencia, sobre todo la doméstica que es mucho mayor de lo que se supone (Moncada, 1986: 8).

En 1986 habían visitado Montevideo compañeras brasileñas y habían dado cuenta de tal experiencia en el Congreso Uruguayo de Sexología. Allí cuentan que las representantes de 26 comisarías especializadas en denuncias de mujeres tuvieron su segundo encuentro nacional en Brasilia y compartieron la experiencia de lucha del movimiento de mujeres en torno a la violencia, valorando la creación de ámbitos de denuncia específicos para la violencia contra la mujer.

La comisaría es parte de un problema mayor de cómo el gobierno estaba tratando los temas propuestos por las mujeres organizadas. En 1987 se había creado el Instituto de la Mujer. El mismo dependía del Ministerio de Educación y Cultura en el que era ministra Adela Reta, la primer mujer en un cargo ministerial. En los cometidos del mismo se señala la voluntad de hacer un diagnóstico sobre la situación de la mujer, propiciar reformas legislativas y otras políticas y proponer medidas de acuerdo a la conferencia "Mujer, Población y Desarrollo" de la ONU. La propuesta incluía en su conformación a "dos delegadas de organismos no gubernamentales con amplia trayectoria en la defensa de la condición de la mujer". Dos feministas fueron invitadas a participar del espacio: Nea Filgueira, de Greemu y Carmen Tornaría, de Plemuu. Algunas diferencias políticas entre las organizaciones comenzaron a explicitarse o a hacerse más evidentes. En ese momento en *Cotidiano Mujer* se expresa esta tensión: "Para nosotras el feminismo es una propuesta política de cambio, es un protagonismo sin cooptaciones, es la reivindicación de la rebeldía y el derecho a la palabra y a la acción" (*Cotidiano Mujer*, nº 28: 4).

La designación para dirección del Instituto de la Mujer incluyó a Nea Filgueira de Greemu y a Silvia Tron por la Conamu¹⁶³. Es decir que

¹⁶³ Los restantes integrantes, del resto de espacios estatales fueron: Diosma Piotti (MEC),

además de integrantes cercanos al partido de gobierno, se incorpora una integrante del movimiento¹⁶⁴. Hay a nivel general una crítica al gobierno del Partido Colorado, por su intento de cooptación de la lucha de las mujeres en general, tanto con la creación del Instituto de la Mujer, la Comisaría y la propuesta de Centros de Información a la Mujer (CIAM). Sobre estos últimos una integrante de la Casa María Abella se señala que no creía que ello colaboraría en que las mujeres entiendan su lugar de oprimidas, sino lo contrario:

esos centros rayan el asistencialismo no se enmarcan en una forma de trabajo feminista, de apropiarse del cuerpo y decidir. (...) Corremos el riesgo de que esa campaña del Instituto de la Mujer con los CIAM confunda a mujeres (*Cotidiano Mujer*, 1988: 4).

Aparece la preocupación por lo que era evidente desde el primer momento, el desconocer la lucha de las mujeres, por tanto es relevante el recordatorio de que se trata de un tema ahora de preocupación pública porque los grupos de mujeres lo pusieron en la calle:

Sin dar verdaderas respuestas y sin cuestionar la esencia de la discriminación y la opresión, suma un discurso casi feminista que no lo compromete, crea estructuras y trata de validarlas a través del intento de cooptar el trabajo y buscar la fácil adhesión de las organizaciones no gubernamentales de mujeres. (...) nos preocupa el contenido desmovilizador que puede llevar implícita la política hacia las mujeres desarrollada por el gobierno (...) No existe además aún en Uruguay un movimiento de mujeres fuerte, crítico, que exija efectivamente a estos centros cumplir con sus objetivos.(...) esto puede vaciar de contenido las demandas de los grupos y confundir a las mujeres, se estarían matando tres pájaros de un tiro: desarticular al movimiento, desorientar a los grupos y lograr la fácil adhesión de las mujeres (Abracinskas, 1989: 7).

Carlos Cavasin (MTSS), Elsa Gendra (MGAP), Ana M^o Balparda de Garin (MSP) Ma. de los Ángeles Pérez Ferreiro (Consejo del Niño), Nélida Genisans (Instituto de Colonización) y Alba Estela Osore de Lanza (Congreso de Intendentes). Puede verse al respecto las siguientes notas: "Instituto de la Mujer: asumirán sus autoridades", *La mañana*, 25 de julio de 1987, "El poder ejecutivo integró el Instituto de la Mujer", *La Mañana*, 4 de setiembre de 1987 y "Comenzó a funcionar el Instituto de la Mujer" *El País*, 9 de agosto de 1987.

¹⁶⁴ No hay referencias de *La Cacerola* sobre tal integración o lo que supuso tal integración. Es el año en que muere Suzana Prates.

Salirnos del papel de víctima

El problema de la violencia estaba siendo abordado también en los grupos y tales debates aportaban a entender el tema, a seguir escribiendo y denunciando. En el registro de un taller muy concurrido en uno de los grupos de Plemuu registran que fue sorpresa para todas que a través de los testimonios, aparecían derivaciones que muchas no sospechaban (Plemunicandonos, abril N°5 1987: 3.) Es que evidentemente se trata de un tema con muchas aristas y que supone revisar varios elementos de la femeneidad dominante. Juntas entendían que la llamada violencia doméstica o puertas adentro era la más invisible y la más constante, pero que es parte de otras violencias como la violencia política, sindical, hospitalaria, el acoso callejero o laboral. Y que a la vez dentro de lo doméstico pueden suceder variadas formas: la no colaboración en tareas, querer tener sexo sin deseo de la mujer, recibir agresión verbal, que se revise la cartera o que no se tome en serio o no se respete su tiempo. Otro problema es la fuerza de la revictimización a la que estamos expuestas al denunciar, como ya fue señalado, pero también en el modo en que las mujeres se ven a sí mismas. En un mismo folleto en el que abordan “La violencia puertas adentro” y registran en los variados modos de violencia se comparten algunas ideas que en los grupos habían entendido importantes en el abordaje de las situaciones: “Valorarnos, saber lo que queremos/ perder el miedo de quedarnos solas/ querernos a nosotras mismas/ salirnos del papel de víctima/ no adjudicarnos culpas/ buscarnos un grupo de apoyo/Saber y expresar lo que nos gusta del placer, del goce” (Plemuu, s/d).

El componente de la desvalorización, el miedo a estar solas y el tema del goce fueron ya abordados en el capítulo precedente. Aquí quisiera detenerme en lo que señalan como un elemento relevante: “salirnos del papel de víctimas” porque es otra de las líneas complejas sobre el tema y en particular el uso de la palabra víctima ligada al tema violencia es delicado. Es decir, aparece en el léxico común de ese momento hablar de “la víctima”, de violación o violencia en general.

Se trata además de temas que van ligados, en tanto la propia noción de víctima es usada en la denuncia de los crímenes de Estado y en la lucha contra su impunidad. Es un tema para tratar con cautela, en la medida que da cuenta de uno de los puntos que puede verse con mayor claridad en este momento por los años que han pasado y por la renovación de los debates. Interesa pensar en este aspecto como uno de los posible límites del despliegue de la lucha contra la violencia, que no supone para nada quitar relevancia a la misma.

La nominación se volverá clave en el recorrido posterior de gestación de lugares de atención y servicio destinados a las “mujeres víctimas”. La palabra fue cuestionada, en especial desde la crítica a la falta de visualización social del problema y al proceso de re-victimización que atraviesan las mujeres que denuncian o reciben algún tipo de asistencia. Se habla del pasaje de “Víctimas a culpables” (*Cotidiano Mujer*,1987) como el proceso que sucede cuando se habla del tema, especialmente cuando se lo aborda en la prensa o se denuncia en las instituciones, lo que evidencia la doble victimización:

El mundo femenino de nuestra infancia, madres, abuelas, tías, nos transmitió desde siempre los cucos de la calle. Las sombras masculinas que acecharon nuestra adolescencia y nos hicieron rechazar nuestro propio cuerpo como fuente de delito. La culpa rodeó el aprendizaje para pasar de víctimas a victimarias. ‘No te pongas eso que parecés una cualquiera’, ‘mirá para abajo, que se van a creer que sos una terraja’. El miedo se internaliza en el aprendizaje de ser mujeres. Y la experiencia parecía confirmar las predicciones. Salimos a la calle y a cualquier hora del día, los manoseos en el ómnibus o a la vuelta de una esquina cualquiera, las groserías de un mal llamado piropo convierten los miedos en culpas (*Cotidiano Mujer*,1986: 6).

El uso de la categoría víctima fue fundamental para denunciar, para que se creyera todas las vejaciones sufridas en la cárcel. Es decir, en los primeros años de la lucha contra la impunidad del terrorismo estatal aún había cierto descreimiento social sobre lo sucedido y por tanto había que ir contra la lógica impuesta de la dictadura de “algo habrán hecho”. Se va señalando la crudeza de la violencia estatal conjuntamente con la construcción de las víctimas de ese terrorismo.

Esto aplica para hombres y mujeres, pero en el caso de las mujeres además en los últimos años se agrega su condición de víctimas de violencia sexual específica. La dictadura buscó dejar víctimas y no desobedientes. En particular esto sucede mayormente con las mujeres, porque de los hombres hay todo un relato épico que los ubica en un lugar más cercano a la heroicidad.

De las presas políticas conocemos más la peripecia carcelaria y menos las transgresiones, sabemos de las luchas, pero pesa mucho el dolor. Salvando las distancias, pero pensando los hilos comunes de las mujeres en situación de violencia doméstica, sabemos en detalle el periplo por la comisaría o los refugios y menos sus gestos de rebeldía, la fuerza de su salida de relaciones opresivas. La idea de mujeres golpeadas o víctimas de violencia doméstica fue —y es— uno de los nudos difíciles de resolver para el movimiento, porque con tal nominación aparece el problema de plantear en términos dicotómicos el ser víctimas o heroínas (García Canal, 2013; Tzul, 2019). En tal uso de la palabra aparece la tensión general de cómo el movimiento abordó el problema que va desde concebir la violencia como un asunto estructural y que afecta a todas —aunque de manera diferente— al cerrar el espectro y señalar a las que hay que ayudar y atender, es decir entre nombrar la violencia recibida por todas y cerrar la estrategia al apoyo localizado a algunas mujeres.

Me interesa ampliar esta mirada a las “víctimas de violencia doméstica” para analizar el proceso que opaca la mirada sobre los ejercicios de libertad al enfatizar solo el castigo patriarcal. Es preciso ver también la rebeldía, los gestos emancipatorios y a la vez no ver en la otra solo victimización. Asimismo mirar cómo el proceso de construcción de unas mujeres víctimas puede tener como contrapartida la de otras salvadoras o heroínas, que no hacen más que establecer nuevas separaciones entre mujeres. Tal separación impide ver los lazos en común, los gradientes de violencia recibidas por todas.

Paley (2018) aporta elementos para pensar esta paradoja al señalar que el problema no es la palabra víctima en sí misma, sino la forma liberal-individual de ser víctima. Es decir, si alguien recibe un

daño de algún tipo es víctima de esa agresión, de esa violencia. Si se nombra el lugar de víctima para exigir justicia, si se hace con otros/as, si se usa como resistencia a la estigmatización de quien está afectado para desviar la mirada de quien agrede, entonces el lugar de víctima puede ser también un lugar de potencia.

La lógica de la victimización va de la mano con la necesaria protección de algunas mujeres, con la política pública localizada y con las mujeres sectorizadas en demandas específicas. Esa lógica además, tal como fue señalado, deja a las mujeres organizadas en un lugar de carencia y de demanda de protección estatal. Sobre estos riesgos puede ser útiles las palabras de las feministas radicales al explorar las autoconciencias como modo de radicalizarse desde una misma y desde ahí accionar con otras. Sarachild (1978) escribía la necesidad de que todas las mujeres vieran que tenían que pelear por sí mismas y no solo para ayudar a “otras mujeres”, que era necesario conocer la propia verdad sobre la vida de cada una antes que luchar por otros/as. De manera más reciente aparecen los aportes de Bidaseca (2011) sobre estos riesgos de una retórica salvacionista a la hora de pensar los problemas de las mujeres.

Convertirse en expertas

En las páginas precedentes he mostrado el proceso de la política pública sobre violencia establecida a nivel nacional. Me interesa ahora realizar un breve recorrido más en detalle por lo sucedido en materia de violencia, una vez que el Frente Amplio (FA) gana el gobierno municipal en las elecciones de 1989, en tanto en esos años se dieron inicio a nuevos programas desde los que se fueron convocando a referentes feministas. En esos años se profundiza la estrategia anclada en cuestiones más específicas y de algún modo se sectorizan las demandas del movimiento.

El resultado de esas elecciones hizo que se incluyeran siete diputadas mujeres al parlamento y que otras mujeres ingresaran a la Junta Departamental de Montevideo. Ejemplo de ello es Margarita

Percovich —que venía de Plemuu y que luego prioriza su tarea en el Frente Amplio— y pasa a integrar la Junta Departamental de Montevideo. Si bien ya venían las propuestas del Partido Colorado de políticas públicas vinculadas al trabajo en torno a violencias, como la Comisaría y el Instituto de la Mujer, en estos años crece la expectativa de que se fortalecieran las políticas públicas en favor de las demandas de las mujeres. Uno de los puntos centrales en la agenda era el de la violencia, el otro el aborto.

Señala de Giorgi (2018) que en el período anterior el rechazo o el miedo a la cooptación estaba más ligado a la gestión del Partido Colorado por “reformista”, no al Estado en sí mismo. Y por su parte Johnson (2018) indica que el gobierno frenteamplista de la Intendencia de Montevideo fue fundamental para el acercamiento del feminismo con el Estado. Algunas de las tensiones anteriores eran más obvias porque se trataba de la oposición, pero luego aparece el desafío de mirar críticamente y exigir a la izquierda. Hay un primer momento con diversas coordinaciones con los gobiernos frenteamplistas, en tanto se confiaba que el mismo realizara acciones desde el vínculo con las organizaciones y con una propuesta honda de cambio social que incluía al feminismo. Por su parte, el FA al conformar sus planteles, fue en búsqueda de aquellas mujeres “expertas”, es decir a las que identificaba como aquellas que habían acumulado conocimientos en las temáticas vinculadas a violencia y pasaban a ocupar cargos en la política social de la municipalidad.

En 1991, por decreto del intendente frenteamplista Tabaré Vazquez se crea una comisión para elaborar un proyecto de atención a la violencia contra la mujer, designando a Luz Ibarburu e Ilda Vence como responsables. Ellas convocan a participar a distintas organizaciones de mujeres y se integran a la tareas de laborar el proyecto integrantes de Plemuu, Instituto Mujer y Sociedad, Mujer Ahora, Casa de la Mujer de la Unión, *Cotidiano Mujer*, Greemu (Plemuu, 1995:10). Dentro del plan general sobre violencia, se priorizó el servicio de atención telefónica y en 1992 aparece “El teléfono”, un servicio telefónico “de apoyo a la mujer víctima de violencia” gestionado por Plemuu en convenio

con la municipalidad (Ídem)¹⁶⁵. Por otra parte, desde la Intendencia de Montevideo, Lilian Celiberti de *Cotidiano Mujer* impulsó un convenio financiado internacionalmente a cargo de la Coordinación de Mujeres, que tenía como principal objetivo fortalecer la participación de las mujeres en la gestión comunitaria (de Giorgi, 2018).

En lo que respecta al servicio de violencia, desde Plemuu se realizaba además de la gestión de la atención telefónica en sí, una evaluación y monitoreo general del servicio. Fruto de ello en el año 1995 publican una sistematización de la experiencia. Allí se realiza un primer balance de esta experiencia e indican que “constituyó todo un desafío cargado por qué no decirlo de múltiples sospechas” (Plemuu, 1995:17). Varios años después sigue siendo valorado positivamente como una política de esfuerzo compartido entre la sociedad civil y el Estado.

En los testimonios de las trabajadoras que recepcionaban las llamadas aparece la tensión entre valorar mayormente el ayudar a otras o el sentir que se trata de un trabajo que colabora en el proceso de otras pero al mismo tiempo en el propio. Por una parte aparecen voces que señalan el proceso compartido y que expresan que “se ayuda a cambiar y se cambia también”. Por otra se enfatiza la concientización de las otras al decir “contribuyo en parte a despertar conciencia de mujeres oprimidas” (Plemuu, 1995:31-32).

A través de este ejemplo puede analizarse parte del proceso de inscripción de las luchas en clave estatal, desde la sectorización de las demandas de lo que inicialmente fue una denuncia integral, a la par que se profundizan las separaciones entre oprimidas y emancipadas, entre víctimas y no víctimas. Al mismo tiempo ilumina algunos aspectos de como se fue estableciendo el proceso de oenegización del feminismo (Álvarez, 1997 y 1998) en Uruguay.

Analizando la situación en América Latina y África y también desde lo sucedido en Estados Unidos, Federici (2014) hace una crítica

¹⁶⁵ Inicialmente se seleccionan Conamu y Plemuu, finalmente las primeras declinaron el convenio se firmó únicamente con Plemuu.

aguda a la promoción de las Naciones Unidas (ONU) de los derechos de la mujer entre la décadas de 1980 y 1990, señalando que limitó el potencial revolucionario del movimiento feminista, de modo similar a lo que sucedió con la intervención en el proceso de descolonización en los años sesenta. En ambos casos, con su intervención se consigue que las agendas sociales se adapten a los objetivos del capital internacional y de las instituciones que lo sustentan contribuyendo a desarticular a las mujeres frente a la expansión de las relaciones capitalistas.

Por su parte, Bumiller (2008) documenta el proceso en el que en Estados Unidos, el neoliberalismo se apropia de la lucha contra la violencia sexual que durante muchos años llevaron a cabo las feministas. Uno de los modos que señala fue el establecimiento de una suerte de "estado terapéutico"(63), que va contratando profesionales que dan servicios, pero que al mismo tiempo refuerza estereotipos y aumenta el control social sobre las mujeres en lugar de fortalecer su autonomía. Así sucedió con los refugios después de la ola de denuncias que la lucha supuso. En un primer momento dichos lugares eran gestionados por las feministas, pero las dificultades para solventar dichos espacios, hicieron que muchas veces las organizaciones y colectivos buscaran financiamiento externo que derivó en cierta burocratización de los servicios. Bumiller señala el doble juego de una justicia expresiva y una injusticia administrativa, es decir, por una parte se muestra más de lo que se hace y por otra se localiza la atención en desmedro de modos comunitarios, se abunda en una lógica de criminalización que genera un aumento del encarcelamiento, mayormente en hombres negros, y se legitima la intervención policial.

A mediados de los años setenta, los feminismos se habían convertido en una poderosa fuerza social que exigía un cambio social radical en muchos países del norte. La mediación dineraria a través del salario masculino estaba fuertemente cuestionada, se exigía una autonomía de los hombres que ya no podía ser reprimida. Por otra, era necesario domesticar un movimiento que contaba con enorme potencial subversivo que hasta entonces era autónomo y sospechaba de representación política. Domesticar ese movimiento era especialmente

urgente en un momento en el que empezaba una contraofensiva de ajuste estructural en respuesta a una inextricable crisis laboral.

Con la intervención de la ONU se profundiza un relacionamiento entre unas mujeres “seleccionadas” y el Estado. Las conferencias internacionales direccionan la energía y el esfuerzo de las feministas a nivel internacional hacia la agenda y actividades planeadas a nivel institucional, empiezan a crearse comisiones a las que van solo las feministas más reconocidas, lo que colaboró con la creación de un cuadro de feministas internacionales, que velan por las necesidades y deseos de otras.

Federici señala que la contracara del apoyo en políticas públicas hacia las mujeres financiadas por Naciones Unidas fue el Ajuste Estructural de Seúl¹⁶⁶. De modo que, por una parte hay programas de emancipación de mujeres y, por otra, las mujeres estaban perdiendo sus tierras, su trabajo, el acceso a la educación y a la salud por las medidas de ajuste¹⁶⁷. Señala que los encuentros internacionales promovidos por la ONU surgieron puntos positivos, como el encuentro de las mujeres con geografías, historias y temáticas que desconocían, que adquirieron un conocimiento más amplio de la política internacional y se tejieron lazos políticos con grupos y redes. Otro de los problemas es que se avanza en denunciar la violencia que ejercen los hombres de manera individual, pero se la desliga de la violencia institucional.

En los años noventa parte del movimiento feminista latinoamericano realizó una valoración positiva de las conferencias de Naciones Unidas en tanto ayudaron a que se ejerza presión a los gobiernos para que instituyan política pública en materia de derechos

¹⁶⁶ En Seúl, Corea del sur, se aprueba en 1986 en las asambleas anuales del FMI y del Banco Mundial el llamado Plan Baker, que planteaba nuevos modos de refinanciar la deuda contraída de los países del llamado “tercer mundo” exigiendo que adoptaran políticas macroeconómicas y estructurales de corte neoliberal.

¹⁶⁷ En el caso de África se ofrece brindar a las mujeres rurales acceso igualitario a los recursos productivos, incluyendo acceso legal a la tierra, así como al crédito y a servicios de capacitación. Esto se territorializó de la mano de la pérdida de tierras comunales, junto al fortalecimiento de una legislación que promovió y propulsó la privatización de la tierra en zonas donde todavía prevalecían las tierras comunitarias.

de las mujeres (Vargas, 2002). En Uruguay la década del noventa fue de creciente legitimidad y reconocimiento de las demandas del movimiento de mujeres en las instancias gubernamentales (Sapriza, 2015). El sector mayoritario del movimiento optó por la estrategia de incidir en la formulación de políticas específicas para mejorar la situación de asimetría de las mujeres a partir de su capacidad técnica y profesional, con el objetivo de implementar las propuestas del movimiento desde la institucionalidad pública, entendiendo el acceso a puestos de decisión como parte de la lucha por la ampliación de la ciudadanía (Sapriza, 2015). Los años previos y posteriores a la Conferencia se procesan en el feminismo latinoamericano fuertes tensiones y se genera una gran fragmentación y polarización. Y los años posteriores implicaron que las voces más críticas preocupadas por la autonomía del movimiento fueran perdiendo voz propia, mientras que la vertiente institucional se iba tornando hegemónica.

Desde su surgimiento en la década del ochenta se trató de un feminismo de inscripción latinoamericana (de Giorgi, 2018), que estableció distintas redes regionales y principalmente se priorizaban los encuentros feministas cada dos años. La década del noventa supuso un momento de quiebre entre distintas corrientes, que tuvo en el VII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, en Chile en 1996 un momento de tensión alto en el que se marcó una distinción entre autónomas e institucionales. Desde entonces la vertiente de feminismo institucional fue la que se mantuvo en espacios organizados con mayor visibilidad en Latinoamérica y de igual modo sucedió en Uruguay. Sobre finales de la década empiezan algunas reflexiones sobre el proceso de oenegización del feminismo y sobre el momento de desarticulación y desmovilización (Álvarez, 1998). Hay dos antecedentes relevantes antes de que se cristalizara el debate en 1996, lo que se conoce como los mitos de Taxco de 1987 y el debate entre utópicas y realistas en 1993¹⁶⁸.

¹⁶⁸ En el VI Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, en El Salvador en 1993, se dió un primer debate entre el "feminismo de lo posible" y el "feminismo de la utopía". El contexto era preparación, financiación y participación en la Conferencia Mundial

En 1987, en el IV Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe realizado en México, el tema central era "La política feminista en América Latina, hoy". De allí hay un documento de referencia titulado "Del amor a la necesidad", que se conoce como los mitos feministas de Taxco, por ser allí la ciudad donde se estaban reuniendo. Los supuestos que se discutían en el documento eran: (i). "A las feministas no nos interesa el poder"; (ii) "Las feministas hacemos política de otra manera"; (iii) "Todas las feministas somos iguales"; (iv) "Existe una unidad natural por solo hecho de ser mujeres"; (v) "El feminismo solo existe como una política de mujeres hacia mujeres"; (vi) "El pequeño grupo es el movimiento"; (vii) "Los espacios de mujeres garantizan por sí solos un proceso positivo"; (viii) "Porque yo mujer lo siento vale"; (ix) "Lo personal es automáticamente político"; (x) "El consenso es democracia" (Fischer, Bartra, González, 1987). A través de estos nudos problemáticos se resumen parte de los debates de como entender una política feminista, en las que se partiera de las diferencias y disparidades entre mujeres, atender a los conflictos que ellos supone. Reconocían que entre mujeres se da fuerza y autoridad pero los cerraban a una relación de necesidad, de tipo mas instrumental.

En 1993 el Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe en El Salvador estuvo el tema de la participación de la conferencia de Beijing como punto importante y hubo una fuerte tensión respecto a las propuestas de la Organización para la cooperación y el desarrollo económico (OCDE) para financiar la asistencia a la misma porque muchas participantes se oponían a la injerencia de los organismos internacionales en las definiciones políticas del movimiento. Para otras se entendía como una oportunidad para incidir en las políticas públicas de cada país.

sobre la Mujer que Naciones Unidas organizaría en Beijing en 1995. En Chile en aparece la nominación de feministas autónomas y feministas institucionales. En la Revista Debate Feminista (12); o en las publicaciones de Olea (1998) se encuentran varias voces sobre lo sucedido en el encuentro, con voces mayoritariamente del feminismo institucional. En Bedregal (1997) se encuentran las voces del feminismo autónomo. La revista *Cotidiano Mujer* Nº23 y1/2 incluye las impresiones de las uruguayas participantes, las relatoras de los talleres y una entrevista a la comisión organizadora. Sobre la historia en general de los Encuentros feministas latinoamericanos puede leerse Restrepo y Bustamante (2009).

Luego de la conferencia algunas organizaciones feministas no gubernamentales fueron las encargadas de recabar información relevante en materia de políticas públicas y de realizar los monitoreos de su implementación, contando para ello con personal rentado. Los espacios más profesionalizados se fueron tornando interlocutores privilegiados con encargados de las políticas públicas y los medios de comunicación de cada país, así como de las organismos internacionales. Las que tenían mayor experiencia previa en “el arte del cabildeo” definieron la agenda del movimiento general de mujeres para la Conferencia de Beijing (Álvarez, 1997). Vargas (1995,1996) evaluaba el proceso que estaba realizando en ese marco de manera muy favorable, destacando que la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer incorporó mucho más que las anteriores al movimiento de mujeres y que éste le estaba imponiendo a la conferencia dinámicas y expectativas propias.¹⁶⁹ Toda la financiación del proceso previo e inmediatamente posterior a la realización de la IV Conferencia Mundial de la Mujer de 1995 que previamente permitieron apoyar la creación de nuevas organizaciones se canalizó en temáticas específicas como la salud reproductiva (Barrig, 1998). Hubo en esos años un cambio y comenzaron a financiarse actividades más técnicas y menos activistas, en donde se priorizaban resultados e impacto y los fondos para proyectos centrados en la movilización y concientización feminista se volvían más difíciles de conseguir (Barrig, 1994).

En esos años las percepciones iniciales de los feminismos sobre el Estado como una entidad homogéneamente patriarcal y capitalista continuaron siendo complejizadas. Una de las que aportó teóricamente en la defensa del proceso de Beijing y al pasar de una postura antiestatista a una postura crítica negociadora en relación al Estado y los organismo internacionales fue Virginia Vargas (2008) con su desarrollo de una propuesta de una autonomía dialogante y una agenda radical de lo posible quien señalaba la necesidad de pasar de una autonomía

¹⁶⁹ Los documentos de Beijing se publicaron en la revista *Debate feminista* Vol. 12 (1995): Feminismo: movimiento y pensamiento, octubre.

defensiva a una autonomía propositiva. Por su parte, desde Mujeres Creando —unos de los grupos más críticos al proceso de Beijing— indicaban que el feminismo se había tecnificado y burocratizado. Agregaban que la institucionalización de los feminismos se había dado en etapas, un primer momento en el que los fondos de la cooperación internacional se recibían pero eran usados acciones de denuncia y luego un segundo momento en que se genera una burocratización de las ong, que implicaban alejarse de la crítica colonial que si se tenía en los primeros momentos (Galindo, 1997).

Es interesante ver cómo el proceso de profesionalización del feminismo supuso variantes de la mediación colonial y dineraria (Gutiérrez, Reyes, Sosa, 2018), desde la financiación de las Organización de las Naciones Unidas y las distintas políticas públicas. Las organizaciones no gubernamentales fueron aumentando en la década del ochenta a nivel general en América Latina. Al inicio muchas estaban vinculadas a la educación popular o a centros de estudio e investigación. En esos años también hubo un aumento de las ong de mujeres. Álvarez (1997) indica que inicialmente tenían un carácter doble o una identidad híbrida, porque eran tanto centros de trabajo como espacios de militancia, pero que esa característica comienza a perderse en los años noventa porque tendían a ser fundamentalmente espacios profesionalizados en los que las activistas dependían de esos ingresos como fuente de trabajo remunerado en medio del aumento de la precarización laboral neoliberal. Al mismo tiempo comenzaron centrar su trabajo en la promoción y monitoreo de legislación de políticas de género más que realizar trabajo de politización con otras mujeres. Ungo (2002), señalaba —para el caso panameño— que al realizar estos movimientos los feminismos en los años noventa habían pasado de los pactos entre mujeres al pacto con el Estado.

Son las mujeres organizadas las que inician tareas de sensibilización tanto hacia la sociedad como hacia el Estado, lo que muestra el carácter político y público de los actos de violencia. Es a partir de este trabajo, que se comienza a incidir en la legislación política uruguaya (Rostagnol, 2009). El esfuerzo por “hacer visible lo

invisible” incluyó llevar al debate público la violencia cuya existencia nadie reconocía y tal debate incluía la demanda de sanción de nuevas leyes al respecto (Garrido, 2018: 6). La estrategia del movimiento enfocada a la política pública, tiene en la década de los noventa varios hitos normativos, que son los que luego suelen reconocerse¹⁷⁰. Esto supone dos problemas, por una parte a nivel general aunque es el movimiento el que instala el tema, el que genera las redes de acompañamiento, la sensibilización social y da respuesta concretas, pero eso aparece mayormente como logro institucional. Es decir se genera un proceso de expropiación, en tanto se codifica la lucha desde un lenguaje estatalizado y se invisibiliza el trabajo realizado por las mujeres. Por otro, no queda registrada la mirada más amplia y diversa del tema en el espectro del movimiento de mujeres y feminista tanto en sus dimensiones como en su posible abordaje porque prima la mirada estadocéntrica de la solución del problema.

Propongo para entender este proceso volver sobre los límites o dificultades que se van encontrando a la hora de poner la reproducción de la vida en el centro y de sostener tramas de interdependencia en la que las relaciones entre mujeres estén revalorizadas. Gutiérrez (2020) ha insistido en que es preciso entender el pacto patriarcal a la hora de

¹⁷⁰ Hay una serie de hitos al respecto en la década del 90 en América Latina toda, y en Uruguay en particular. En 1993 el país adhiere a la Declaración Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena que indica que la violencia contra las mujeres es una vulneración de los derechos humanos. En 1995 se introduce el delito de Violencia Doméstica en el artículo 321 bis del Código Penal, Ley de Seguridad Ciudadana, desde la propuesta de las organizaciones de mujeres nucleadas en la Red Uruguaya contra la Violencia Doméstica y Sexual, aunque las mismas organizaciones que presentaron la iniciativa tenían claro que la figura penal por sí sola no resultaría suficiente para brindar una respuesta integral (AAVV, 2015). En abril de 1996, Uruguay incorporó a su ordenamiento jurídico interno mediante Ley N° 16.735, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer, conocida como Convención de Belém do Pará, en la que se consagra el derecho a vivir libres de violencia para las mujeres. En 2002 se aprobó la Ley N° 17.514 para prevenir, detectar tempranamente, atender y erradicar la violencia doméstica. Esta ley describe las manifestaciones de violencia doméstica, constituyan o no delito: la violencia física, psicológica o emocional, sexual y patrimonial. En el año 2004 se crean los Juzgados Letrados de Familia Especializados (JLFE) con competencia en los delitos de violencia doméstica. Desde Inmujeres, y en el marco del Consejo Nacional Consultivo de lucha contra la Violencia Doméstica, se ha diseñado un Plan Nacional de lucha contra la Violencia Doméstica 2004-2010.

desafiarlo. Parte de tal tarea es comprender el conjunto de agresiones que se presentan una y otra vez, y volviendo a lo trabajado en el primer capítulo, comprender los mecanismos de expropiación. Gutiérrez ya ha señalado la calidad ubicua del orden patriarcal (2020:13), es decir, su omnipresencia y repetición simultánea en diversos espacios al mismo tiempo. De igual modo, sucede con su dimensión expropiatoria que se torna reiterada y simultánea, reproduciéndose en diversas escalas como un fractal¹⁷¹, donde cada repetición por pequeña que parezca, comparte la misma estructura, reitera —con variaciones— el patrón general. Propongo nombrar como *fractalidades de la expropiación patriarcal* a las distintas escalas —variadas en dimensión pero al mismo tiempo similares— en el que las relaciones entre mujeres son mediadas patriarcalmente y sus creaciones son expropiadas. Hay expropiación en la cena para el trabajador asalariado preparada por la ama de casa que no recibe salario o reconocimiento por ello, en la herencia que un hijo no recibe si no hay reconocimiento paterno, en cada pareja en que la mujer se endeuda para dar soporte a su marido o hijos, en la foto que un dirigente se saca de una movilización que otros organizaron, o en las actas que una militante escribe sin poder opinar del tema que está registrando.

La metáfora del fractal me permite dar cuenta de que cada repetición por pequeña que parezca comparte la misma estructura, es decir reitera un patrón general, y nos permite entender las agresiones y despojos como parte de *continuum de violencia* y expropiación. La negación, invisibilización y desvalorización de la reproducción social es lo que permite su explotación y la misma constituye un proceso de expropiación permanente del trabajo de las mujeres. Esto aplica no solo al trabajo reproductivo en general, sino también a todos aquellos trabajos que sostienen procesos organizativos de lucha, como

¹⁷¹ Hago referencia a un modelo matemático que me permite traspolar la noción a mi trabajo. Un fractal es un objeto cuya estructura se repite a diferentes escalas. Fue inicialmente descrito y teorizado por B. Mandelbrot, para señalar el hecho de que un objeto pueda ser autosimilar o autosemejante en distinta escala, en tanto comparta la forma o estructura del todo.

el que describimos a lo largo de este apartado y de todo el texto. Es expropiación tomar el trabajo ajeno, ponerle nombre y registrarlo en la historia como propio. Y una vez más las mujeres —y cuerpos feminizados— se tornan ese envase vacío, la que hace todo el trabajo para que otro lo luzca. Por ello recuperar las luchas de las mujeres supone un movimiento reapropiatorio.

Conclusiones

A lo largo de este texto he buscado dar cuenta del antagonismo desplegado por las mujeres en el Uruguay post dictadura al tiempo que he trabajado en los debates teóricos sobre la transmisión de experiencia entre mujeres. Me centraré en estas conclusiones en aquellas características del tiempo de lucha estudiado, recuperando sintéticamente las diversas luchas dadas, poniendo el foco en las alteraciones de la esfera reproductiva, enfatizando los esfuerzos autónomos del movimiento de mujeres y las palabras propias que en esos años pudieron explicitarse. He buscado describir la capilaridad del movimiento de mujeres en medio de un desborde comunitario-popular que sostenía distintas iniciativas ligadas a la salud, la alimentación junto a luchas sindicales o del mundo del trabajo.

A nivel general puede señalarse que a partir de la resistencia al terrorismo estatal y desde las luchas de los años anteriores en los diferentes espacios del movimiento popular hubo a inicios de los años ochenta una configuración de un movimiento de mujeres con una densa capilaridad organizativa y un debate feminista sostenido en una gran variedad de publicaciones y espacios de intercambio. Comenzaron problematizando su vida cotidiana como amas de casas, su experiencia en la cárcel o su encuentro con el feminismo en el exilio y fueron configurando una lucha por democracia en el país y en las casas. El cuestionamiento al autoritarismo militar se amplió a la impugnación de las jerarquías en los espacios sociales y a denuncia de la violencia contra las mujeres. La consigna cambiar la vida, fue parte de los sentidos políticos más novedosos, que tensionaban los modos clásicos de entender la transformación social.

Toda la década del ochenta fue de creciente organización de las mujeres en todo el país, pero es entre los años 1984 y 1989 que se dan los años de mayor capilaridad organizativa del movimiento de mujeres y de mayor intensidad en los debates feministas. La capilaridad de la trama organizativa y el desborde de la lucha más allá de los espacios feministas permite afirmar que aunque no todas las mujeres en lucha se identificaron como feministas todas cuestionaron y erosionaron la estructuración patriarcal de la vida social. Algunas centraron sus esfuerzos buscando incidir en la política partidaria desde diversas premisas feministas, pero hubo un desborde del movimiento de mujeres, con base comunitario-popular que desbordó estructuras partidarias. Hubo desde organización de amas de casa, comisiones de mujeres en los sindicatos y partidos políticos hasta nuevos grupos solo de mujeres en el deporte, junto a la creación de organizaciones y publicaciones feministas.

Desde principios de la década las mujeres fueron generando su propio entramado organizativo. Hacia 1982 los grupos van siendo cada vez más en Montevideo y luego aparecen otras partes del país, en 1984 el movimiento empieza a cobrar visibilidad y hacia 1985 ya hay un mapa organizativo más consolidado. Se realizaron movilizaciones y acciones públicas, se fueron multiplicando los espacios y debates. En los años siguientes se registran además varios conflictos sindicales protagonizados por mujeres. A partir del año 1988 se agudizan las tensiones internas en el movimiento de mujeres, que supone ya para 1989 mayor profundización. La década siguiente será de creciente institucionalización del movimiento feminista.

Desde las publicaciones y la formación las que se autodenominaban como feministas fueron colaborando con organizar la experiencia de la lucha y a generar conversaciones entre mujeres diversas a partir de las síntesis teóricas y políticas que iban realizando en el momento. El proceso de las amas de casa y su propuesta política de trabajar a través de la metodología "a partir de nosotras mismas", fue uno de los ensayos más profundos de darse una forma política nueva. El partir de sí y la práctica de la relación entre mujeres estuvo

muy presente en los grupos barriales y supuso un modo novedoso de entender los procesos de opresión femenina y de pautar modos organizativos y estrategias de lucha más ligadas a la reproducción de la vida. Hubo sin embargo cuestionamientos a la práctica del pequeño grupo, por ser considerados en algunos casos como poco políticos. Estas críticas estuvieron más ligadas a las feministas de izquierda, que inicialmente pensaron los procesos feministas desde las claves de la conciencia de clase en sentido más tradicional. Durante toda la década desde una trama organizativa anclada en organizaciones populares y barriales se profundizaron vínculos afectivos y políticos entre mujeres que fueron gestando un lugar de pertenencia y confianza, habilitando una resignificación del ser mujer y de las relaciones entre mujeres. Sin embargo la vivencia de alegría y apoyo mutuo tuvo mayores dificultades para ponerse en palabras, teorizarse o significarse de manera más profunda.

El movimiento de mujeres realizó profunda mirada al mundo de la familia y junto a los aportes feministas fue posible mostrar las continuidades del autoritarismo desde el hogar. Es decir, no solo era autoritario el régimen político de la dictadura, sino la estructura patriarcal que se daba en las familias. La experiencia de maternidad es uno de los ejes temáticos que se reitera en las publicaciones. Insistieron en que debe ser una decisión no una obligación. Sobre el final de la década incluyeron el tema del aborto como parte de la lucha. En lo que respecta a la sexualidad los debates tenían por un lado la preocupación por el derecho a decidir, por el acceso a métodos anticonceptivos y por mayor conocimiento de la salud sexual y reproductiva. Se problematizó el poco conocimiento que se tenía del cuerpo propio y estuvo presente la necesidad de hablar sobre placer femenino, aunque esto se hizo en menor medida. En relación a la maternidad, la mayoría ya eran madres al incorporarse a los grupos de modo que mayormente problematizaron su experiencias de crianza, abordaron los procesos de culpabilización y agobio que supone el mandato. Aparecen allí diversas aristas de una maternidad capaz de ser politizada y se abrieron otras formas de pensar la tarea de cuidado más allá de la familia nuclear,

aunque las mismas estuvieron más centradas en posibilidades estatales que en tramas comunitario-populares.

Realizaron desde una sistematización y objetivación de su experiencia un análisis minucioso de cómo las mujeres quedan atadas al mundo reproductivo y no consideradas trabajadoras por no recibir salario. Realizaron varias afirmaciones novedosas para el canon político uruguayo de esos años, en sintonía con los debates feministas internacionales. La idea principal fue el señalar al trabajo domestico como trabajo y denunciar que se trata de una tarea invisibilizada, gratuita, y mayormente realizada por mujeres. Asimismo se insistió en que el trabajo doméstico es fundamental para la reproducción de la fuerza de trabajo. Denunciaron la doble explotación y exigieron un mejor reparto de las tareas domésticas. Hubo luchas centradas en conseguir alterar las desigualdades en la división del trabajo, desde el pedido de democracia en la casa a la lucha por guarderías en espacios de trabajo o diversas propuestas legislativas o de política pública. Es decir, primó una mirada estadocéntrica, con propuestas de servicios estatales para una mayor socialización del cuidado.

Desde la mirada al mundo reproductivo se enunció como problema central de los modos de concebir lo político, pero se lo acotó mayormente a la política partidaria, es decir no modificó la centralidad de lo productivo ni supuso cambios profundos en la estrategia política. Mayormente desde las feministas había una sospecha de aquellas luchas reproductivas, porque se las entendía como algo transitorio vinculado a estrategias de sobrevivencia. Reconocían su dimensión política pero mayormente se veía allí la repetición de roles tradicionales femeninos. La falta de una revalorización profunda de la reproducción social constituye parte de los límites de las luchas de esos años. Se incorporaron los problemas de las mujeres más como sector y no se profundizó la construcción de un horizonte propio.

Existieron variadas prácticas feministas en mujeres diversas, más allá de que la autonominación como feministas fuera elegida por pocas en esos años. El aumento sustantivo de los divorcios hacia finales de la década del ochenta permite afirmar las mujeres

ensancharon la disposición de sí, desde el sostenimiento de diversas tramas de mujeres, principalmente a nivel barrial. Hubo en esos años una capacidad enorme de ampliar libertades y gozo para todas pero al mismo tiempo una honda dificultad de simbolizar y de valorar plenamente lo femenino y las relaciones entre mujeres.

La lucha contra la violencia hacia la mujer, que se intensifica hacia finales de la década fue una de las que tuvo mayor amplitud en términos de organizaciones participantes. Es asimismo uno de los puntos que rápidamente termina siendo sectorizado e inscripto como logro estatal. Hubo un modo amplio de entender las violencias contra las mujeres así como estrategias barriales y comunitarias, pero hacia los años noventa la estrategia se centra en un abordaje ligados a diversas propuestas de política pública. En los años posteriores se codifica la lucha desde un lenguaje estatalizado y se invisibiliza el trabajo realizado por las mujeres. Es precisamente en este tema que se va gestando el proceso de institucionalización de los feminismos, de manera similar a lo sucedido en América Latina.

Excursus

Memoria de lucha, tiempo de rebelión

En la multitudinaria movilización del 8 de marzo de 2019 las ex-presas políticas estaban juntas con un cartel mirando pasar la marcha desde la vereda. Una y otra vez las mujeres más jóvenes se detenían para abrazarlas y al pasar la marcha reiteraba el canto “*somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar*”. En los días siguientes, en redes sociales aparecieron imágenes de ese encuentro, con la consigna “*Somos las hijas de las ex-presas políticas que no lograste desaparecer*”. El año siguiente nos encontramos una vez más y coreamos juntas “*¡Nunca más, milicos nunca más!*”, como respuesta a la amenaza de los tanques y militares que rodeaban las calles paralelas a la marcha, buscando reactivar el miedo de todas. A lo largo de estos años se han habilitado nuevas formas de compartir y recibir legados de lucha, fuimos encontrando diversas abuelas, madres, tías que nos nutrieron con sus palabras desde distintas geografías y desde distintas corrientes teóricas.

Mientras se va retejiendo la memoria, nos seguimos reconociendo nietas, hijas, sobrinas. El proceso de realización de la investigación fue generando conversaciones sobre el encuentro intergeneracional de estos últimos años. En estas palabras finales quiero señalar algunas pistas sobre los diálogos abiertos con las luchas que he descripto y analizado desde este presente de rebelión feminista. Es decir, además de recuperar las luchas anteriores, interesa señalar unos primeros esbozos de lo que puede mostrarse como continuidades o nuevos desplazamientos. Parto del juego planteado en la consigna con la que se convocó a la Huelga Feminista en 2019 “Memoria de lucha, tiempo

de rebelión” como síntesis de ese doble movimiento de reconocimiento y renovación.

El reconocimiento de las luchas anteriores ha sido público en cada uno de los comunicados y proclamas recientes, pero en los encuentros y espacios de coordinación el reconocimiento mutuo fue más tenso. La idea fuerza de *“poner al movimiento en movimiento”* al final del Encuentro de Feminismos del año 2014 fue el modo de reconocer la existencia de las luchas feministas de tiempos anteriores y de partir del fértil encuentro intergeneracional que se había dado. Aunque fue duramente criticado el nombrar como primero un modo de encuentro que de algún modo ya había iniciado antes, la frase *“somos todas paridas demujer”* así como el afirmar que *“somos un movimiento que sigue andando”* indicaba que había una historia feminista previa que se reconocía. Al mismo tiempo se enfatizaba la voluntad de volvernos a tejer, de construir un feminismo activo, capaz de amplificarse y renovarse.

Se trataba de un primer momento de acercamiento entre generaciones que no fue sencillo. Para las feministas que venían de las luchas de los años ochenta la generación nueva tuvo una expresión fundacional, sentían estaba siendo desconocida su historia. En las entrevistas realizadas para esta investigación incluso se explicitaron reclamos y se habló de los prejuicios existentes.

Al final del encuentro de 2014 se señaló que era preciso entablar una franca discusión sobre el movimiento feminista en Uruguay, sobre sus aciertos y sus fallos pero no había una ruta marcada para ello. En los primeros años se priorizó la voluntad de articularnos, la disposición a trabajar juntas desde nuestras diferencias. El punto de partida fueron dos acuerdos mínimos, volver a organizar juntas un 8 de marzo y salir a la calle para denunciar la violencia contra las mujeres. La organización del 8 de marzo de 2015 fue fruto de esta intención de hacer en conjunto, confluimos allí las organizaciones nacidas en los años ochenta, algunos colectivos creados de manera más reciente y mujeres que no pertenecían a ningún espacio sino que se denominaban como autoconvocadas. En la proclama de ese año se expresó: *“Venimos*

de las luchas y logros de tantas mujeres feministas uruguayas que se hicieron oír a lo largo de la historia. Una historia que se hace presente y que construye un futuro para las historias que vienen" (Coordinadora de Feminismos, 2015). Desde entonces todos los años han habido variantes que insisten en que ellas, las que lucharon antes *"están en nuestra memoria colectiva"* (Ídem, 2018) o que *"su fuerza es nuestra fuerza"* (Ídem, 2019). En las declaraciones más reciente se establece una conexión con la memoria larga al mismo tiempo que se enfatiza de que se trata de un nuevo momento histórico: *"Somos parte de una historia. Somos memoria y somos un presente en rebeldía"* (Ídem, 2020).

En los años siguientes quienes nos íbamos incorporando a las actividades conjuntas sentíamos la incomodidad y la molestia de que se desconociera nuestro trabajo organizativo o se nos tratara como ingenuas políticamente. Aunque hubo dificultades de reconocimiento mutuo se fue tejiendo el movimiento y se han renovado los feminismos en el país. La apertura y sostenimiento de este tiempo de rebelión se ha hecho desde un encuentro intergeneracional cada vez más amplio. En este contexto y luego de varios años de diálogo y de compartir calle aparece un momento de alegría que se comparte, en el que se reconoce que algo se transmitió:

Y cuando yo voy a las marchas y veo a las mujeres jóvenes metiendo pa´adelante, gritando sus consignas, haciendo ruido y con un desenfado, viste, es una mezcla linda, me siento re contenta! Y encontrarme con mis nietas y con mis hijas en la misma marcha!" (Entrevista P2)

Nunca nos lo imaginamos, ni en las mejores noches de borrachera en cabo polonio pensando el mejor de los mundos. Ya cuando llegamos a sacar 20000 mujeres a la calle era algo increíble. Yo me paro en los 8 de marzo solo a verlas pasar, porque no puedo creerlo. Es esa explosión, es esa apropiación. (...) la reacción de las nuevas generaciones fue parte de nuestra responsabilidad pero también lo decíamos cuando nos fuimos encontrando el 8 de marzo pasado decíamos fascinadas todas, emocionadas, felices, chochas de la vida, no se qué...esto es obvio que no es nuestra responsabilidad, pero algo bueno debemos haber hecho. Algo nos encargamos de que se transmitiese. Algo hizo que esto siguiera vital y vivo (Entrevista CMA2).

Se trata de un tiempo abierto y que encierra muchos problemas que aún hay que escudriñar. En 2017 durante la organización del

primer paro se gesta un espacio nuevo, la Intersocial feminista. Se han seguido realizado movilizaciones únicas en los 8 de marzo hay un hondo debate de fondo en el movimiento, sobre la interlocución y las demandas centradas en el Estado. La lucha feminista renovada ha partido de una aspiración y una trama autónoma, desde allí relanza unas claves en las que no se niega la necesidad de disputar recursos y riquezas. No es una mirada ingenua, sino una búsqueda cuidadosa, en base a los aprendizajes de lo que sucedió en años anteriores. En tanto la profesionalización ha supuesto jerarquización y mediación salarial entre mujeres, lo que se ha inscribiendo en materia de atención y políticas públicas desde una perspectiva feminista necesita una profunda revisión. De igual modo es preciso realizar un balance de lo que supone que una gran cantidad de mujeres feministas formadas trabajen mayormente de modo precarizado. El desplazamiento de una política de la demanda a una del mandato (Castro, 2019), la posibilidad de pensar más allá de la mediación estatal y recuperar otras estrategias que no se restringen a leyes y presupuestos pero que aspiran a producir nuevos equilibrios generales componen parte de los desafíos actuales.

Tal como señala Menéndez (2020) pueden marcarse dos grandes momentos si miramos las luchas feministas renovadas en Uruguay. Desde 2014, una irrupción de la lucha antipatriarcal centrada en la lucha contra el feminicidio y, desde 2017 con los paros en el trabajo productivo y reproductivo una lucha que enfatiza la necesidad de poner la vida en el centro. La impugnación a la violencia patriarcal se va complejizado y expandiendo, especialmente al mostrar la ligazón entre violencia patriarcal y explotación, o acumulación capitalista (Vega, 2018; Gago, 2019), especialmente a través del proceso de organización de la Huelga feminista.

La lucha renovada contra las violencias ha sido el catalizador de la reorganización del movimiento, y es desde ahí posible establecer diálogos con las luchas pasadas. *"Mujer escucha, tu lucha es nuestra lucha"* era una de los cánticos en la luchas contra las violencias a finales de la década del ochenta. En estos años se realizado una variación y en cada alerta y cada marcha del días de la mujer se canta una y mil veces

"Mujer escucha, Unete a la lucha". En esta pequeña variación da cuenta de la intención de no separarse entre víctimas o heroínas, la lucha es de todas porque todas sufrimos variaciones de la violencia estructural contra las mujeres. Estos años se ha profundizado el cuestionamiento a aquellas políticas que cultivan solo una enunciación victimista, que generan una escala de padecimientos que organiza una jerarquía de víctimas. Frente a esto, las luchas actuales contra todas las violencias han producido nuevos modos de subjetivación que escapan del binarismo neoliberal que opone víctimas y "empresarias de sí" (Gago, 2019) y que quiere imponer permanentemente a algunas en el lugar de redentoras de otras. En la actualidad hay un claro desplazamiento de la ruptura de la figura misma de la víctima, que es una figura totalizante encerrada en el duelo salir del estado de duelo, no olvidarlo. Tal como señala Gago (2019), sin la figura de la víctima no funciona el andamiaje del salvataje. Hay por ello una fuerte apuesta por no reducir nuestros dolores a la posición de víctima a ser reparada —en general por el Estado— porque el lugar de víctimas empobrece nuestros deseos al traducirlos como sectorizada y nos recoloca en una mirada parcial que debe atenerse a los marcos generales que establecen otros (Menéndez, 2018a).

El paro del 19 de octubre de 2016 en Argentina, en respuesta al cruel feminicidio de Lucía Pérez y en diálogo con las luchas contra las violencias en México empezaron a resonar las consignas *"si nuestras vidas no valen produzcan sin nosotras"* y *"si paramos las mujeres, paramos el mundo"*, que enlazaron tempranamente los enunciados de las recientes luchas contra las violencias con el problema de la acumulación originaria y la explotación (Gago, 2019; Vega, 2018). La Huelga feminista desde 2017 ha condensado un horizonte político novedoso que enlaza las luchas contra las violencias junto a la crítica la revalorización del trabajo reproductivo y su potencia política. La medida sintonizó con los procesos internacionales y regionales, pero se gesta en el marco de varios años previos de lucha, especialmente las *alertas feministas*. Como señaló Mariana Menéndez para el paro de 2017, los 8 de marzo condensan las acciones y procesos de organización

anteriores y a la vez permiten nuevas aperturas en tanto son momentos intensamente pedagógicos, que muestran “las potencias y los desafíos que la lucha de las mujeres posee” (2018a: 75). Se ha abierto un proceso fértil de revalorización del trabajo reproductivo, siempre sostenido por las mujeres, siempre invisibilizado. Se ha resignificado la huelga como herramienta de lucha, generando una reapropiación de esta herramienta que desborda tanto las estructuras sindicales como lo que se entiende por trabajo (Gago 2018; Menéndez 2018a). Por otra, al tratarse de un paro en el ámbito productivo, pero también de cuidados y de trabajo doméstico, se reintegra el carácter de trabajo a las tareas reproductivas, aunque sea un trabajo desvalorizado, sin salario y sin horario. Lo que está en el centro de las luchas es la sostenibilidad y continuidad de la vida. Se abre al mismo tiempo un momento de balance sobre lo que fue conquista de lucha anteriores en relación al ingreso a trabajos remunerados, pero a lo que no se altero en relación a la separación del mundo productivo y el reproductivo, jerarquizando el primero e invisibilizando el segundo. El ingreso al mercado laboral no ha liberado la carga del trabajo de reproducción, por el contrario aumenta el cansancio y el desgaste.

Tenemos algunas pistas de lo que hemos aprendido en estos años como guía. Por una parte los feminismos renovados suponen una lucha que resignifica el antagonismo social en clave anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial (Menéndez, 2019) y que inaugura modos novedosos de entender lo político, que no desconoce la existencia de lo político partidario sino que lo interpela, y lo excede ampliamente en tanto: (a) aparecen nuevos modos de movilización, desde la huelga ampliada a lo reproductivo, los abrazos caracol o las lectura en coro de las proclamas; (b) se trata de una trama que se expande y crece por resonancia o sinergia no por una centralidad organizativa duramente jerarquizada. Esto es, no se fusiona en unidades basadas en la subordinación de alguna de las partes, busca modos distintos de articulación que no supongan la fragmentación y dispersión pero que no se agrupen desde las mismas jerarquías que se cuestionan (Gago 2018, Furtado & Sosa, 2019; Menéndez, 2018); (c) en las movilizaciones la

frontera entre organizadoras y asistentes se desdibuja, existen modos de presentación pública con referencias pero sin representantes en las que se delegan capacidades políticas (Furtado y Grabino 2018), (d) desdibuja la falsa separación público-privada, desde el partir de sí, para no quedarse en sí, para ser con otras, sostenida desde prácticas de autoconciencia explícitas u otros modos o ejercicio en lo que la experiencia personal es el punto de partida para entender y cambiar el mundo (Menéndez, 2018); (e) realizan un esfuerzo por sostener autonomía material y simbólica para no caer en las trampas de la instrumentalización (Menéndez, 2019).

Se ha conjugado radicalidad con masividad conformando un bucle virtuoso que las articula y potencia (Gutiérrez, 2019). Se trata de un tiempo de rebelión, no solo por las movilizaciones multitudinarias de cientos de miles de personas que han involucrado de manera diferencial pero cada vez en mayor cantidad a mujeres diversas de distintos puntos geográficos, de diferentes experiencias organizativas y trayectorias vitales, sino porque se está impugnado al mismo tiempo diversas instituciones sociales, como la familia o la maternidad, y se van creando formas nuevas de organización social desde la resignificación de las relaciones entre mujeres.

Como fue señalado esta investigación ha procurado recuperar, documentar y describir parte de esa historia de las luchas feministas recientes, especialmente desde las preguntas que el tiempo de lucha actual nos ha abierto. Parto de una valoración generosa del recorrido que otras hicieron antes, reconozco su trabajo y su creatividad, resueno en su rebeldía y miro atentamente las capas de autonomía que fueron capaces de sostener. Estamos recuperando y nos re apropiamos de una herencia valiosa capaz de prestarnos palabras para nutrir las luchas actuales. Este apartado cierra este trabajo, pero ojalá contribuya con abrir diálogos, provocar conversaciones para ese balance que tanto necesitamos.

Bibliografía

- ABREU, Maira (2013) "Nosotras: feminismo latino-americano em Paris". *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 553-572.
- AGUIRRE, Rosario y Rostagnol, Susana (1986) "Las mujeres organizadas". *Revista Relaciones*, (30), 15-17
- ALCOBA, Maria Julia (2014) *Las mujeres ¿dónde estaban?* Montevideo: Editorial Primero de Mayo.
- ALONSO, Jimena (2016) *La prisión masiva y prolongada en perspectiva de género. Mujeres presas durante la dictadura uruguaya (1973-1985)*. En: Montealegre, Natalia (Coord.), Saprizza Torres, Graciela., y Folle Chavannes, Maria Ana(Comp.) *El tiempo quieto. Mujeres privadas de libertad en Uruguay* (53-74). Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- ÁLVAREZ, Sonia (1997) "Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los años 90 y retos para el último milenio". En: Álvarez, Sonia E., Arturo Escobar y Evelina Dagnino. *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Westview Press.
- ____ (1998) *Feminismos Latinoamericanos*. Estudios Feministas. Vol. 6 (2), pp. 265-284.
- AMORÓS, Celia (1991) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- AMORÓS, Celia (coord.) (2000) *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.
- ANDERSEN SARTI, Cynthia (2005) "O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória", *Revista de Estudos feministas*, 13 (3), 35-50.

- ANDÚJAR, Andrea (2009) El amor en tiempos de revolución: los vínculos de pareja de la militancia de los 70. Batallas, telenovelas y rock and roll. En: Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (149-170) Buenos Aires: Ediciones Luxemburgo.
- ANZALDÚA, Gloria (1981) La Prieta. En: Moraga, Cherrie y Castillo, Ana (ed) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (89-93). New York: Ism Press.
- _____ (1981) Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas. En Moraga & Castillo (Eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. (218-222). San Francisco, Estados Unidos: ISM Press.
- _____ (2016) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Madrid: Capitan Swing.
- ARAÚJO, Ana María (1985) "Hacia una identidad latinoamericana. Los movimientos de mujeres en Europa y América Latina". *Revista Nueva Sociedad*, (78), pp.89-92.
- BARRANCOS, Dora (2008) *Mujeres, entre la casa y la plaza*, Buenos Aires: Sudamericana.
- BARRIG, Maruja (1994) El género en las instituciones: Una mirada hacia adentro. En Barrig, Maruja y Andy, Wehkamp (Ed.). Sin morir en el intento. Experiencias de planificación de género en el desarrollo. NOVID-Red entre mujeres. Lima. 1994. pp. 89 -90.
- _____ (1998) Los malestares del feminismo. Prepared for delivery at the 1998 meeting of the Latin American Studies Association, The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, Illinois, September 24-26, 1998.
- BASAGLIA, Franca (1983) *Mujer, locura y sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- BEDREGAL, Ximena (comp.) (1997) *Permanencia voluntaria en la utopía. La autonomía en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 1996*. México: La Correa Feminista.
- _____ (2002) Encuentros: Lilith y el cero (337-346) En: Careaga, Gloria (coord.): *Feminismos latinoamericanos: retos y perspectivas*. México. UNAM-PUEG. 2002.

- bell hooks (2004) *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista*. En AAVV: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- BELTRÁN TARRÉS, Marta y Rivera Garretas, Maria Milagros (2000) "Introducción". En *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida humana y la convivencia* Beltrán Tarrés, Marta et.al, Horas y Horas, pp. 55-80.
- BENJAMIN, Walter (2012) *Escritos políticos*. Madrid: Abada
- BIDASECA, Karina (2011) "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo post-colonial. *Andamios: revista de investigación social*, N° 17, pp. 61-89.
- BOCHETTI, Alessandra (1991) *De parte de la madre*. En Larrauri, Maite (Ed.) (1999) *Lo que quiere una mujer. Historia, política, teoría. Escritos* (1981-1995). (pp.267-271). Madrid: Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer.
- BOURDIEU, Pierre (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BLANCO, Rossana (2019) "Entre madres e hijas: discusiones feministas sobre el legado". *Revista digital de Ciencias Sociales*, Vol. VI, N° 10, pp. 205-226.
- BRAZUNA, Andrea (2010). ¿Cómo ser mujer (oriental) y no morir en el intento, Uruguay, 1975: entre el año internacional de la mujer y el "año de la orientalidad". En Andújar, A. D'Antonio D, y otros (comps.), *Hilvanando historias. Mujeres y política en el pasado reciente latinoamericano* (pp. 113-126). Buenos Aires, Argentina: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género-UBA, Colección un Cuarto Propio, Ediciones Luxemburg.
- BUMILLER, Kristin (2008) *In an abusive state. How neoliberalism appropriated the feminist movement against sexual violence*. Duke University Press.
- BURGOS, Maria Isabel (2018) *Feminismos y exilios. Genealogías del feminismo latinoamericano*. En Lastra (comp.), *Exilios: un campo de estudios en expansión* (pp. 223-236). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

- CABELLA, Wendy (1998) "La evolución del divorcio en Uruguay (1950-1995)", *Notas de Población*, 67-68, pp. 209-245.
- ____ (2007) *El cambio familiar en Uruguay: una breve reseña de las tendencias recientes*. Montevideo: UNFPA/ Trilce.
- ____ (2009) "Dos décadas de transformaciones de la nupcialidad uruguaya. La convergencia hacia la segunda transición demográfica". *Revista Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 24, N° 2, mayo-agosto, pp. 389-427.
- CAETANO, Gerardo y Rilla, José (1987) *Breve historia de la dictadura*. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana, 1987.
- CALCE, Carla; España, Valeria; Goñi Mazzitelli, María; Magnone, Natalia; Mesa, Serrana; Meza Tananta, Flor de María; Pacci, Gabriela; Ros-tagnol, Susana; Viera Cherro, Mariana (2015) *La violencia contra las mujeres en la agenda pública. Aportes en clave interdisciplinar*. Montevideo: Udelar/CSIC Luego de aprobada la Ley se elabora el Primer Plan Nacional de Lucha Contra la Violencia Doméstica, por el periodo 2004-2010, aprobado por el Decreto N° 190/04 del 10 de junio de 2004 del Poder Ejecutivo y bajo la responsabilidad de INMujeres.
- CANEL, Eduardo (1992) "Democratization and the Decline of Urban Social Movements in Uruguay: A Political-Institutional Account." En: Arturo Escobar and Sonia Álvarez (eds.) *New Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: West-view Press. pp. 276-290.
- CAREAGA, Gloria (2002) Los estudios feministas en América Latina y el Caribe pp 89-110. En: Careaga, Gloria (coord.): *Feminismos latinoamericanos: retos y perspectivas*. México. UNAM-PUEG. 2002.
- CASTRO, Diego; Menéndez, Mariana; Sosa, María Noel & Zibechi, Raúl (2013) "Apuntes del pasado para la vida digna". *Contrapunto* (3), noviembre 2013, p. 23-32.
- CASTRO, Diego (2019) *Autodeterminación y composición política en Uruguay. Una mirada a contrapelo de dos luchas pasadas que produjeron mandatos*. Tesis para optar por el título de Doctor en Sociología. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- CASTRO, Diego & Salazar, Huascar (2021) "El mundo necesita una sacudida". En: Castro, Diego y Salazar, Huascar (coord.) América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador. Morelos/Cochabamba/ Montevideo: Libertad bajo palabra/Excepción/Zur. pp. 5-18. ISBN: 978-9915-40-421-9.
- CASTRO, Diego; Menéndez, Mariana & Sosa, Maria Noel (2021) "Despatricularizar y desestatalizar la memoria de las luchas sociales". En: Castro, Diego y Salazar, Huascar (coord.) América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador. Morelos/Cochabamba/ Montevideo: Libertad bajo palabra/Excepción/Zur. pp. 19-36. ISBN: 978-9915-40-421-9.
- CELIBERTI, Lilian (2009) "Desafíos feministas. Nuevos tiempos: viejos desafíos. Reflexiones colectivas, escrituras horizontales". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (14) N° 33.
- CIGARINI, Lia (1996) *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria, 1996.
- CIRILLO, Lidia (2002) *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Antrophos.
- CIRIZA, Alejandra (2015) Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac*. Revista digital de Ciencias Sociales, 2(3), 83-104. Recuperado a partir de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/523>.
- Colectivo de Mujeres de Boston (1979) *Nuestras Vidas, Nuestros Cuerpos*. Boston. Boston: The Boston Women's Health Book.
- COLLIN, Françoise (2013) "Una herencia sin testamento", *Revista Lectora*, N°19. pp. 93-103.
- COSSE, Isabella (2009). Los nuevos prototipos femeninos en los años 60 y 70: De la mujer doméstica a la joven "liberada". En Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (pp. 171-186). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburgo.
- _____. (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- CRENSHAW, Kimberly (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race

- and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," *The University of Chicago Legal Forum* 140, pp.139-167.
- CUADRO CAWEN, Inés (2018) *Feminismos y política en el Uruguay del 900*. Montevideo: Banda Oriental.
- DALLA COSTA, Maria Rosa (2009) *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Madrid: Akal.
- DALLA COSTA, Maria Rosa y James, Selma (1977) *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Siglo XXI, México.
- DAVIS, Angela (2016) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- DE ANGELIS, Massimo (2012) *Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los cercamientos capitalistas*. *Theoria* (26), p. 39-59.
- DE BEAUVOIR, Simone (1981) *El segundo sexo*. Mexico DF: Ediciones Aguilar.
- DE GIORGI, Ana Laura (2015) *A la calle con La Cacerola. El encuentro entre la izquierda y el feminismo en los 80*. Informe CLACSO. Buenos Aires. Recuperado el 15 de enero de 2017 <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150730114605/InformedeGiorgi.pdf>
- _____ (2017) "Feministas, sí, pero de izquierda". *La Diaria*, 9 de marzo de 2017.
- _____ (2018) *Democracia en el país, en la casa y en la cama. El feminismo de izquierda en el Uruguay de los ochenta*. Tesis para Obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina.
- _____ (2020) *Historia de un amor no correspondido. Feminismo e izquierda en los 80*. Montevideo: Sujetos editores.
- _____ (2019) "Democracia en el país y en la casa. Resignificaciones de la democracia desde el feminismo de izquierda en el Uruguay de los ochenta". *Revista Contemporánea*, Año 10, Vol. 10, pp. 101-117.
- DELACOSTE, Gabriel (2016) "El ochentismo". En Demassi, Carlos. y De Giorgi Lageard, Alvaro. (comps.), *El retorno a la democracia: Otras miradas* (pp.21-46). Montevideo, Uruguay: Fin de siglo.
- DEL OLMO, Carolina (2013) *Criar sin Red. En ¿Dónde está mi tribu?* Ma-

- ternidad y crianza en una sociedad individualizada*. Madrid: Clave Intelectual.
- DEMASI, Carlos; Rico, Álvaro y Rossal, Marcelo. (2004). Transición y pos transición (1980-2002). "Hechos y sentidos de la política y la pos política". En O. Brando (comp). Uruguay hoy. Paisaje después del 31 de octubre. Montevideo: Ediciones del Caballo Perdido.
- DEMASI, Carlos y De Giorgi, Álvaro (comps) (2016) *El retorno a la democracia: otras miradas*. Montevideo, Uruguay: Fin de siglo.
- DRAPER, Susana (2018) *México 1968: Experimentos de la libertad. Constelaciones de democracia*. México: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1998) *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- ESPINO, Alma (1986) "¿Hay lugar para las mujeres en el movimiento sindical?" En: Seminario La Mujer Uruguaya hoy, s/d.
- ESPINO, Alma (2012) Más Silvias. *Cotidiano Mujer*, 22 de junio de 2012. Recuperado el 2 de mayo de 2020 de http://www.cotidianomujer.org.uy/sitio/index.php?option=com_content&view=article&id=345:mas-silvias&catid=29:cotidiano-mujer-no43&Itemid=32
- EVANS, Kate (2017) *La rosa roja. Biografía gráfica sobre Rosa Luxemburgo*. Buenos Aires: Ediciones IPS-Pan y Rosas.
- FALERO, Alfredo (2008) *Las batallas por la subjetividad: luchas sociales y construcción de derechos en Uruguay. Una aproximación desde la teoría sociológica*. Montevideo: CSIC/Fanelcor.
- FEDERICI, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ____ (2014) "Rumbo a Beijing: ¿Cómo las Naciones Unidas colonizaron el movimiento feminista?". *Revista Contrapunto*, N°5, noviembre, pp. 87-96.
- ____ (2018) *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid. Traficante de sueños.
- ____ (2020) *Beyond the Periphery of the Skin. Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. New York: PM Press/Kairos.
- FEDERICI, Silvia y Austen, Arleen (2019) *Salario para el trabajo domésti-*

- co. Comité de Nueva York 1972-1977. *Historia, teoría y documentos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERNÁNDEZ, Ana María (1993). *La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- FILGUEIRA, Carlos (1996) *Sobre revoluciones ocultas. La familia en el Uruguay*, CEPAL, Montevideo.
- FISCHER, Amalia; Barbar, Eli; González, Lucero (1987) Memoria del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Taxco, México.
- FISCHER, Amalia (2002) "Los complejos caminos de la autonomía" (59-60). En María Luisa, Femeninas (comp). *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos.
- FIRESTONE, Shulamith (1976) *La dialéctica del sexo en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairos.
- FORCINITO, Ana (2017) *Memorias detenidas-desaparecidas: entre los monumentos y la impunidad*. En: Beretta, Alcides y Demasi, Carlos (comp) (2017) *Miradas interdisciplinarias sobre el pasado y el presente*. Montevideo: Universidad de la República/ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. pp. 115-152.
- FORTUNATTI, Leopoldina (2019) *El arcano de la reproducción*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FOUCAULT, Michel (1999). "Escritura de si" (pp. 289-305). En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.
- FRIEDAN, Betty (2009) *La mística de la femeneidad*. Madrid: Cátedra.
- FREIXAS, Laura (1996) *Entre madres e hijas*. Barcelona: Anagrama.
- FRANCO, Marina (2009) "El exilio como espacio de transformaciones de género". En Andújar et al, *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (pp.127-145). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburgo.
- GAGO, Verónica (2019) *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- GAGO, Verónica & Caballero, Luci (2019) *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Buenos Aires: Ediciones Rosa Luxemburgo
- GAGO, Verónica; Malo, Marta & Caballero, Luci (2020) *La Internacional*

- Feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo.* Madrid. Traficantes de sueños.
- GALINDO, María (1997) "Tiempo saboteado en que nos toca vivir. En Comisión Organizadora". Memorias VII Encuentro Latinoamericano y del Caribe, Cartagena-Chile 1996. Comisión Memorias. Santiago. p. 56.
- _____ (2013) "No se puede Descolonizar sin despatriarcalizar". La Paz: Mujeres Creando.
- _____ (2019) ¡A despatriarcalizar! Entrevista de Paula Jiménez España. Suplemento *Soy. Página*. 12 de agosto de 2019.
- GARGALLO, Francesca (2006) *Las ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.
- GARCÍA CANAL, María Inés (2013) "Entre memoria o historia de mujeres y de género", en *Revista Debate Feminista*, Año 24, Vol. 48, octubre 2013, México, pp. 155-166.
- GIL, Silvia L. (2011) *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado Español*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____ 2013) *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas: ¿cómo pensar la política hoy?* Tesis doctoral inédita leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.
- GILLY, Adolfo (2006) *Historia a contrapelo. Una constelación*. México: Era.
- GOLDMAN, Amirav, Anna (1996) *Mira, Yahveh me ha hecho estéril*. En Tübert, Silvia (Ed) *Figuras de la madre*. Madrid: Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer, pp. 41-52.
- GRABINO, Valeria y Furtado, Victoria (2018). "Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur" Observatorio Latinoamericano y Caribeño, Vol II, Nº 1, pp. 16-38.
- GRAMMÁTICO, Karen. (2010) La I Conferencia Mundial de la Mujer: México, 1975. Una aproximación histórica a las relaciones entre los organismos internacionales, los Estados latinoamericanos y los movimientos de mujeres y feminista. En Andújar, A., D'Antonio, D., Grammático, K. y Rosa, M. L., *Hilvanando historias. Mujeres y*

- política en el pasado reciente latinoamericano (pp. 101-112). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburgo.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)* Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____ (2014) *Desandar el laberinto*. Oaxaca: Pez en el árbol.
- _____ (2017). *Horizontes comunitarios-populares*. Traficantes de sueños, 2017.
- _____ (2018) "Común, ¿Hacia dónde? Metáforas para imaginar la vida colectiva más allá de la amalgama patriarcado-capitalismo y dominio colonial" En: *Revista El Apantle*, N° 3, primavera, pp. 11-30.
- _____ (2020) *Carta a mis hermanas más jóvenes*. Montevideo: Minervas Ediciones/Zur/ Pez en el Agua / Andrómeda.
- GUTIÉRREZ, Raquel; Linsalata, Lucía y Navarro, Mina (2016) *Repensar lo político, pensar lo común: Claves para la discusión. En: Modernidades alternativas* (pp.377-417) México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, Ediciones del Lirio.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; Reyes, Itandehui; Sosa María Noel (2018) "El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal". *Revista Heterotopías*, Año 1, N° 1. Córdoba, pp. 53-67.
- HANISCH, Carol (1969) *The Personal is Political. Notes from the Second Year: Women's Liberation in 1970* .
- HENAULT, Mirta; Larguía, Isabel y Morton, Peggy (1971) *Las mujeres dicen basta*. Buenos Aires: Nueva Mujer.
- HERNANDO, Almudena (2017) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de sueños.
- HOLLOWAY, John (2007) *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder"*. Buenos Aires: Herramienta.
- IMAZ, Elixabete (2010) *Convertirse en Madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- IRIGARAY, Luce (2007) *Espéculo de otra mujer*. Madrid: Akal.
- JÁUREGUI, Gabriela (2019) *Desde Nepantla hablamos*. En AA.VV Tsunami. México: Sexto Piso.
- JELIN, Elizabeth (1998) *Pan y afectos: la transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- ____ (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- JOHNSON, Niki (2018) "De la concertación de mujeres a la Comisión de Seguimiento de Beijing: espacios de coordinación en el movimiento de mujeres uruguayo hacia fines del siglo XX". En: *Cotidiano Mujer* (2018) Notas para la memoria feminista. Uruguay 1983-1995. Montevideo: *Cotidiano Mujer*, pp.87-138.
- ____ (2000) *The right to have rights: gender politics, citizenship and the state in Uruguay* (Thesis Political Science). Department of Political Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London.
- JOHNSON, Nikki; Rocha, Cecilia; Schenk, Marcela (2015). "La inserción del aborto en la agenda político-pública uruguaya, 1985-2013. Un análisis desde el movimiento feminista". Montevideo: *Cotidiano Mujer*.
- JORGE, Graciela (coord.) (2010) *Maternidad en prisión política*. Uruguay 1979-1980. Montevideo. Trilce.
- JUSTO VON LURZER, Carolina (2015) *Mamá Mala, Crónicas de una maternidad inesperada*. Buenos Aires: Editorial Hekht.
- KELLY, Liz (1998). "Domestic Violence. A UK Perspective", en The Network Newsletter del British Council. N° 15, marzo. pp. 2-3.
- KIRKWOOD, Julieta (1986) *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO.
- ____ (2017) *Feminarios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- LAGARDE, Marcela (1997) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI/Unam.
- LE GUIN, Ursula K. (1992, septiembre 1). "La hija de la pescadora". *Debate Feminista*, N° 6, septiembre, pp.3-31. Traducción Gloria Bernál. Disponible en: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/006_01.pdf

- LERNER, Gerda (1990): *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- (2019) *La creación de la conciencia feminista. Desde la edad media hasta 1870*. Pamplona: Katakarak.
- LERUANE, Lina (2015) *Contra los hijos*. México: Tumbona Ediciones.
- LESGART, Cecilia (2002) "Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del ochenta", *Revista Estudios Sociales*, Año XII, No 22-23, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral. pp. 163-185.
- Librería de Mujeres de Milán (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Horas y horas.
- LOMBARDI, Alicia (1986) *Entre madres e hijas. Acerca de la opresión psicológica*. Buenos Aires: Ediciones Noé.
- LONZI, Carla (1978) *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina*. Buenos Aires: La pléyade.
- LORDE, Audre (1988) "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo". En: Moraga, Cherrie y Castillo, Ana (Eds) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press. pp. 89-93.
- (2003) *La hermana, la extranjera*. Horas y horas.
- LUXEMBURGO, Rosa (1979) [1906] *Huelga de masas, partido y sindicato*. Traducción de Nora Rosenfeld y José Aricó. Cuadernos Pasado y Presente 13, Córdoba: P&P.
- MACKINNON, Catherine (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Lucía (2018a). "Feminismo y autonomismo: a treinta años de la Comisaría de la Mujer en Uruguay", *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (3), 39-57.
- (2018b) "Transición, violencia y movimiento social: conceptualización y visibilidad de la violencia doméstica en Uruguay" 1984-1995 *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Volumen 22, No 2, 2018: 137-166.
- MEDINA, Rocío (2013) "Feminismos periféricos, feminismos-otros. Una genealogía feminista de colonial por reivindicar". En: *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 8, p.53-79.

- MENÉNDEZ, Mariana (2018a) "8 de marzo: entre el acontecimiento y las tramas". En Gago, Gutiérrez Aguilar, Draper, Menéndez Díaz, Montanelli, Bardet, Rolnik: *8M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?*. Buenos Aires: Tinta Limón. p.73-84.
- (2018b). "Entre mujeres: nuestro deseo es cambiarlo todo". Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata. *El Apantle*, número 3, 55-68.
- (2018c) ¿Que hacer después del tsunami 8M? Zur. Pueblo de voces, Montevideo, 26 de marzo de 2018.
- (2018d) "Mujeres en movimiento: rasgos de los feminismos populares en el Río de la Plata", Ponencia, Congreso 2018 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Barcelona, España del 23 al 26 de mayo de 2018.
- (2019) "De la noción de movimiento social a la lucha como clave interpretativa. Nuevas claves a partir de los feminismos renovados del Río de la Plata". Ponencia, Jornadas de Investigación Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar.
- MENÉNDEZ, Mariana & Sosa, María Noel (2018) Adentro de la caracola hay mar. Zur, 26 de febrero. Disponible en: <https://zur.uy/adentro-de-la-caracola-hay-mar/>
- MENÉNDEZ, Mariana & Sosa, María Noel (2021) "Politicidad feminista expansiva contra la fractalidad expropiatoria del pacto patriarcal. Claves para orientarnos en medio de la tormenta". *En prensa*.
- MELUCCI, A (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México. El Colegio de México.
- (1994). *Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales*. Zona Abierta, 69, 153-180.
- MILLETT, Kate (1970). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- MIDAGLIA, Carmen (1989) "Interpretación preliminar de los nuevos movimientos sociales en Uruguay: Fucvam y DD.HH". En: Mazzei, E. (Comp.) *Ensayos sobre el Uruguay de los 80. Actores, situaciones e intereses*. Montevideo: CIESU-Banda Oriental.
- (1992) *Las formas de acción colectiva en Uruguay: movimientos de derechos humanos y el cooperativismo de vivienda por ayuda mutua*. Montevideo: CIESU.

- MORAGA, Cherrie y Castillo, Ana (ed) (1981) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (89-93). New York: Ism Press
- MOREIRA, Siboney (2016) *Ciudad y territorios en disputa: procesos de subjetivación política en los movimientos sociales*. Tesis de Maestría para defender el título de Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República.
- MURARO, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.
- NAVARRO, Mina Lorena (2015) "Claves para pensar el despojo y lo común desde el marxismo crítico". En: *La Crisis, el poder y los movimientos sociales en el mundo global*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- OBERTI, Alejandra (2010). ¿Qué le hace el género a la memoria? En Pedro J., y Scheibe Wolff (Org.), *Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul* (pp 13-30). Santa Catarina, Brasil: Editora Mulheres.
- OLEA, Cecilia (comp) (1998) *Encuentros, (Des)encuentros y búsquedas: el movimiento feminista en América Latina*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- OUVIÑAS, Hernán (2019) *Rosa Luxemburgo desde América Latina*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburg.
- Otero, Ivana Beatriz (2009) Mujeres y violencia: El género como herramienta para la intervención. *Política y cultura*, (32), 105-126. Recuperado en 10 de mayo de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000200006&lng=es&tlng=es.
- PALEY, Dawn (2018) *Guerra Neoliberal. Desaparición y búsqueda en el norte de México*. Mexico: Libertad Bajo Palabra.
- PATEMAN, Carole (2018) *El desorden de las mujeres. Democracia, feminismo y teoría política*. Buenos Aires: Prometeo.
- PÉREZ OROZCO, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

- PERROT, Michelle (1993) *Historia de las mujeres*. Barcelona: Taurus.
- PHILLIPS, Anne (1996) *Género y teoría democrática*. México: UNAM.
- PISANO, Margarita y Franulic, Andrea (2009) "Una historia fuera de la historia: una biografía de Margarita Pisano". Santiago de Chile: Revolucionarias.
- PONCE DE LEÓN, Margarita; Popelka, Graciela; Pereira Sarti, Iliana (1991) "Tres historias y un mismo camino de mujer". Montevideo: Fundación Plemuu.
- POSADA KUBISSA, Luisa (2002) Prólogo. En: Cirillo, Lidia (2002) *Mejor huérfanas*. Barcelona: Anthropos. pp.VII-XVII.
- QUIJANO, Aníbal (2004) "El laberinto de America Latina: ¿hay otras salidas?" *Revista del Observatorio Social de América Latina*, 13, pp. 15-30.
- RAGO, Margareth (2013) *A aventura de contar-se. Feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. São Paulo: Editora Unicamp
- RAMÍREZ Abella, Beatriz (2018) "Feminismo negro, una apuesta emancipatoria". En: *Cotidiano Mujer*. "Notas para una memoria feminista". Montevideo: *Cotidiano Mujer*.
- RESTREPO, Alejandra y Bustamante, Ximena (2009) "10 Encuentros Latinoamericanos y del Caribe: Apuntes para una historia en movimiento". México: Comité Impulsor XI Encuentro Feminista.
- RESTREPO, Alejandra (2016a) *Tras los rastros del proyecto sociopolítico feminista: Encuentros feministas Latinoamericanos y del Caribe 1981-2014*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ____ (2016b) "La genealogía como método de investigación feminista" En Blázquez Graf, Martha, Castañeda, Patricia (coordinadoras) *Lecturas críticas en investigación feminista*. CDMX: Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam (2008). *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- REYES-DÍAZ, Itandehui (2017). *Violencia feminicida y desaparición en cuerpos-territorios feminizados. Familias que luchan por las au-*

- sentes en Ecatepec. Tesis para obtener el grado de Maestría en Sociología. Puebla: ICSyH-BUAP.
- RICO, Álvaro (2008a). *Investigación histórica sobre la dictadura y el terrorismo de Estado en el Uruguay (1973-1985). Tomo I*. Montevideo, Uruguay: Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC). Universidad de la República (UDELAR).
- ____ (2008b). *Investigación histórica sobre la dictadura y el terrorismo de Estado en el Uruguay (1973-1985). Tomo II*. Montevideo, Uruguay: Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC). Universidad de la República (UDELAR)
- RICH, Adrienne (1980) "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". En: Rich, Adrienne (1986) *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Colectivo Sudakur. pp. 45-102.
- ____ (1983a) "Jane Eyre: las tentaciones de una mujer sin madre". En: Rich, Adrienne. *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Icaria, pp. 112-131.
- ____ (1983b) *Resistiéndose a la amnesia: Historia y existencia individual*. En: Rich, Adrienne (1986) *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Colectivo Sudakur. pp.167-187.
- ____ (1986) *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid:Cátedra.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2015) *Sociología de la imagen*. Buenos Aires:Tinta limón.
- ____ (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires:Tinta limón.
- RIVERA GARRETAS, María Milagros (1991) "La historia de las mujeres y la conciencia feminista en Europa". En: Luna, Lola. G (comp) *Mujer y Sociedad*. Barcelona: Universitat de Barcelona. pp. 123-140.
- ____ (1994) *Nombrar el mundo en femenino*. Barcelona: Icaria.
- ____ (1996) *El cuerpo indispensable*. Madrid: Horas y horas.
- ____ (1997) *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*. Barcelona: Librería de las mujeres.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (1997) "Del olvido a la ficción. Hacia una genealogía de las mujeres." En Rodríguez, Rosa (ed.), *Mujeres en*

- la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, pp. 33-59.
- ____ (1999) *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- ROLNIK, Suely (2019) *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROSTAGNOL, Susana (2016) *Aborto voluntario y relaciones de género: políticas del cuerpo y de la reproducción*. Montevideo: CSIC.
- ____ (Dir.) (2009) *No era un gran amor: 4 Investigaciones sobre Violencia Doméstica*. Montevideo: Inmujeres/ Red Uruguaya de Autonomías (RUDA).
- ROWBOTHAM, Sheila [1973](2005) *Woman's consciousness, Man's world*. New York: Verso Books.
- RUIZ, Marisa, y Sanseviero, Rafael (2012) *Las rehenas. Historia oculta de once presas de la dictadura*. Montevideo, Uruguay: Editorial Fin de Siglo.
- SALA DE TOURÓN, Lucía (2017) "América Latina: algunas consideraciones sobre las democracias postdictatoriales". En: Beretta, Alcides y Demasi, Carlos (comp) (2017) "Miradas interdisciplinarias sobre el pasado y el presente". Montevideo: Universidad de la República/ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Pp-59-74.
- SANZ, Marta (2019)(Editora) *Tsunami. Miradas Feministas*. Madrid: Sexto Piso.
- SAU, Victoria (1984) *El vacío de la maternidad*. Barcelona: Icaria.
- ____ (1991) Ética de la maternidad. En: Luna, Lola. G (comp) *Mujer y Sociedad*. Barcelona: Universitat de Barcelona. pp. 178-182.
- SAPRIZA, Graciela (1993) *Los caminos de una ilusión. 1913: Huelga de mujeres en Juan Lacaze*. Montevideo: Raíces/ Fin de siglo.
- ____ (2001) "Historia reciente de un sujeto con historia". *Revista Encuentros*. Núm. 7. Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.
- ____ (2003). "Dueñas de la calle". *Revista Encuentros*. Núm. 9. Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.
- ____ (2004). "Cambios en la situación de las mujeres y las familias en

- Uruguay (1960—1990)". En: El Uruguay de la dictadura (1975—1985). Montevideo, Ed. Banda Oriental.
- ____ (2008) "Participación política de las mujeres en Argentina, Chile y Uruguay". En, Feijoó, M.C. (Comp.) "Participación política de las mujeres en América Latina". Copppal. Buenos Aires: Sudamericana.
- ____ (2009) "Memorias de mujeres en el relato de la dictadura" (Uruguay, 1973-1985). Violencia/ cárcel /exilio. *Revista DEO*, N°1, pp.64-80.
- ____ (2014) "Devenires del feminismo latino-uruguayo". En *Revista Contrapunto* 5, 13-22. Montevideo: SCEAM, Udelar.
- ____ (2015) "Nos habíamos amado tanto". Años revueltos. Mujeres, colectivos y la pelea por el espacio público. *Estudios Feministas*, Florianópolis, 23(3): 406, septiembre-diciembre. pp.939-940.
- SARACHILD, Katie (1978) *Consciousness-raising: A Radical Weapon. En Redstockings of the Women's Liberation Movement: Feminist Revolution*. New York, Random House. pp.144-150.
- SCOTT, Joan (1990) "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en J. Amelang y Mary Nash (eds.), "Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea", Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, p. 23-58.
- ____ (1993) "Historia de las mujeres", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, trad. de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza. p. 83-99.
- ____ (2004). *Feminism's History. Journal of Women's History* 16(2), pp.10-29.
- SEGATO, Rita (2013) El Edipo negro: colonialidad y forclusión de género y raza. En: Segato (2013) *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo. pp.179-210.
- SEMPOL, Diego (2014). *Transiciones democráticas, violencia policial y organizaciones homosexuales y lésbicas en Buenos Aires y Montevideo* (Tesis Doctoral en Ciencias Sociales). Universidad General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina.
- SOSA, María Noel (2015) *Ser usuarios: procesos de significación de lo colectivo de la propiedad en cooperativistas de viviendas por ayuda*

- mutua en Uruguay*. Tesis para optar por el título de Magister en Psicología Social. Universidad de la República.
- ____ (2019). "Las hijas de las madres. Linajes feministas más allá, contra y más allá de la orfandad impuesta por la mediación patriarcal". *LL Journal*, Volúmen 14, número 1. CUNY, New York. Disponible en: <https://lljournal.commons.gc.cuny.edu/sosa/>
- Taller de género y memoria ex-presas políticas (2001a). *Memoria para armar I*. Montevideo: Editorial Senda.
- ____ (2001b). *Memoria para armar II*. Montevideo: Editorial Senda.
- ____ (2003) *Memoria para armar III*. Montevideo: Editorial Senda.
- TARDUCCI, Mónica y Deborah Rifkin (2010) "Fragmentos de historia del feminismo en Argentina". En: Chaher, Sandra y Sonia Santoro (comps.). *Las palabras tienen sexo II*. Buenos Aires: Artemisa Comunicación.
- TAYLOR, Keeanga-Yamahtta (2017) *De #BlackLivesMatter a la liberación negra*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Territorio feminista (2021) *Desarmar la guerra, cuidar la vida. Las tramas de la autonomía feminista para repensarnos y retejernos en un mundo en crisis*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo.
- TESSADA SEPÚLVEDA, Vanessa (2013) "Democracia en el país y en la casa. Reflexión y activismo feminista durante la dictadura de Pinochet (1973- 1989)" En: *Cadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género*, Número 8, p. 96-117.
- TARROW, Sidney. (1994). *El poder en movimiento, los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- TILLY, Charles. (1978). *From Mobilization to Revolution*. New York: McGraw-Hill Publishing Company.
- ____ (2000). Acción colectiva. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 4 (6), 9-32.
- TOURAINE, Alain. (1985). An introduction to the Study of Social Movements. *Social Research*, 52, pp.749-788.
- Tzul, Gladys (2016) "Escucharnos decir. O de cómo hablamos de lo que nos interesa y nos importa". *Revista Escucharnos decir*. Feminismos populares en América Latina (1), pp. 130-137.

- ____ (2019) *Escucharnos decir*, prestarnos palabras. Entrevista de María Noel Sosa y Mariana Menéndez. Brecha, 13 de setiembre de 2019.
- UNGO, Urania (2002) "De los pactos entre mujeres al pacto con el Estado: aproximaciones al análisis de una experiencia en panamá" (309-334) En: Careaga, Gloria (coord.): *Feminismos latinoamericanos: retos y perspectivas*. México. UNAM-PUEG. 2002.
- VALCÁRCEL, Amelia (1993) *Del miedo a la igualdad*. Barcelona: Crítica.
- VARELA, Nuria (2008) *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- VARGAS, Virginia (1995) "Una Mirada al Proceso Hacia Beijing", *Revista Estudios Feministas*, núm. 3, 1, pp. 172-179.
- ____ (1996) Declaración de América Latina y el Caribe en la Conferencia Naciones Unidas Beijing.
- ____ (2002) "Los nuevos derroteros de los feminismos latinoamericanos en lo global: las disputas feministas por una globalización alternativa" (399-432) En: Careaga, Gloria (coord.): *Feminismos latinoamericanos: retos y perspectivas*. México. UNAM-PUEG.
- ____ (2008) *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Programa Democracia y Transformación Global/Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- VEGA SOLIS, Cristina; Martínez Bujan, Raquel y Paredes Chauca, Myriam (Eds) (2018) *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- VEGETTI FINZI, Silvia (1990) *El niño de la noche. Hacerse mujer, hacerse madre*. Madrid: Ediciones cátedra/Universitat de Valencia-Instituto de la mujer.
- VERRUA, Romina (2019) *Porque fuimos y somos parte de la historia". Las disputas colectivas de mujeres ex presas políticas en espacios públicos entre 1960 y 2017 en Uruguay*. Proyecto de tesis de maestría, Universidad Nacional de Córdoba.
- ____ (2020) "Porque fuimos y somos parte de la historia" creaciones

- colectivas de ex presas políticas (1997-2017) *Intersecciones en Comunicación* 1(15) Recuperado el 25 de octubre de <https://www.soc.unicen.edu.ar/index.php/categoria-editorial/48-intersecciones-en-comunicacion/4113-a01n15>
- VIERA, Mariana (2015) *Lejos de París. Tecnologías de reproducción asistida y deseo del hijo en el Río de la Plata*. Montevideo: CSIC.
- VIVAS, Esther (2019) *Mamá desobediente*. Madrid: Capitan Swing.
- WEINMAN LEARSE, Martha (1968) *The second feminist wave*. New York Times, 10 de marzo
- WITTIG, Monique [1992] (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- YAFFÉ, Jaime (2005). *Al centro y adentro. La renovación en la izquierda y el triunfo del Frente Amplio en Uruguay*, Montevideo, Uruguay: Linardi y Risso.

Fuentes Primarias

A- Audiovisual

- LOLA G. Luna (1985) Entrevistas a Plemuu, *Cotidiano Mujer*, AEBU, Frente Amplio. Montevideo, Uruguay. Duración: 57'.
- Documental "Memorias de Mujeres" (2005)

B- Boletines

- Plemunicandonos*, N°3, Junio 1986
- Plemunicandonos*, N°4, Octubre 1987
- Plemunicandonos*, N°5, abril 1987
- Plemunicandonos*, N°7, setiembre 1987
- Ser Mujer*, Año 1, Numero 1, 1983
- Ser Mujer*, Año 2, Numero 2, 1984
- Ser Mujer*, Año 3, Numero 4, 1985

C- Documentos

- Documentos Concertación Nacional Programática.
- Lutz, Elvira (1985) Metodología del trabajo con mujeres. Proyecto condición de la mujer. AUPFIRH. Documento de trabajo.

Aupfih (1985) Proyecto Condición de la Mujer
Aupfih (1986) Programa III Congreso Uruguayo de Sexología. 25 al 28
de setiembre de 1986. Organizado por SUS

D- Folletos

Folleto 8 de marzo Casa de la Mujer María A. Bella, 1993.

Folleto Colectivo María Bella. Casa de la mujer. s/d

Plemuu. Folleto la violencia puertas adentro. s/d

E- Libros y capítulos de libros

CELIBERTI, Lilian y Garrido, Lucy (1990). *Mi habitación, mi celda*. Editorial Arca, Montevideo.

Cotidiano Mujer (1989) Yo aborto. Tú abortas. Todos callamos...
Montevideo: *Cotidiano Mujer*

Cotidiano Mujer (2018) *Notas para la memoria feminista. Uruguay 1983-1995*. Montevideo: *Cotidiano Mujer*

GARRIDO, Lucy (2018) Prólogo. En: *Cotidiano Mujer* (2018) *Notas para la memoria feminista. Uruguay 1983-1995*. Montevideo: *Cotidiano Mujer*, pp.5-8

FILGUEIRA, Nea (1989) *Participación política de las mujeres. Realidades y obstáculos en el Uruguay de hoy*. Montevideo: Grecmu

Fundación Plemuu (1990) *A partir de nosotras mismas. Encuentro de intercambio y reflexión sobre vivencias y procesos de participación y organización en el trabajo de la fundación Plemuu*. Montevideo. Plemuu/Novib

Plemuu (s/d) *Mujer y educación. Cuaderno de trabajo*. Montevideo: Plemuu

Plemuu (1985a) *A partir de nosotras mismas*. Montevideo: Plemuu

Plemuu (1985b) *Nuestro feminismo: un proyecto de vida*. Montevideo: Plemuu.

Plemuu (1986a) *La condición de la mujer uruguaya: una realidad y un desafío*. Montevideo: Plemuu

Plemuu (1986b) *Mujer y violencia sexual. Cuaderno de trabajo*. Montevideo: Plemuu

- Plemuu (1995) *Un teléfono que da que hablar*. 414177. Montevideo: Plemuu/Intendencia de Montevideo
- PRATES, Suzana y Rodríguez Villamil, Silvia (1985) Los movimientos sociales de mujeres en la transición a la democracia. En: Filgueira, Carlos H. (comp) *Movimientos sociales en el Uruguay de Hoy*. Montevideo: Clacso/Ciesu/Banda Oriental. pp155-195
- RODRÍGUEZ VILLAMIL, Silvia (1991) ¿Victimas o heroínas? Los desafíos de la historia de las mujeres y su desarrollo en Uruguay. En: Rodríguez Villamil, Silvia (Coord.) *Mujeres e historia en el uruguay*. Montevideo: Grecmu/Logos/Fesur. pp.35-63
- SAPRIZA, Graciela (1988) *Memorias de rebeldía*. Siete historias de vida. Montevideo, Gremu-Puntosur.
- TRÍAS, Ivonne (2007) *La tienda*. Montevideo: Trilce

F- Ponencias

- Fagundez, Nelly (s/d) Los grupos de mujeres en la dinámica de cambio. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones comunales.
- Plemuu. Los por que del pequeño grupo. Ponencia s/d
- RODRÍGUEZ VILLAMIL, Silvia (1990) *Mujeres militantes y conciencia de género*. Montevideo: Grecmu. Ponencia presentada al XVII Congreso Latinoamericano de Sociología (ALAS) "Los desafíos actuales de América Latina, sociedad y política ante la crisis" Comisión 13: La condición de la mujer y sus transformaciones, 2 al 6 de diciembre 1988.
- _____ (1988) *Los feminismos de comienzo de siglo en Uruguay*. En: Nuestra memoria, nuestro futuro, mujeres e historia América Latina y El Caribe. Santiago de Chile : Isis Internacional : Grupo Condición Femenina-CLACSO, 67-78.
- _____ (1990) *Mujeres militantes y conciencia de género*. Montevideo: Grecmu. Ponencia presentada al XVII Congreso Latinoamericano de Sociología (ALAS) "Los desafíos actuales de América Latina, sociedad y política ante la crisis" Comisión 13: La condición de la mujer y sus transformaciones, 2 al 6 de diciembre 1988.

SAPRIZA, Graciela (1989) *Los feminismos*. Montevideo: Grecomu. Trabajo presentado en las Jornadas Preparatorias del Seminario sobre Educación Popular y Feminismos. Red de mujer. CEAAL realizado en Montevideo en Agosto 1988.

TORNARÍA, Carmen (1986) *La creación de una nueva dimensión de lo político a través de las prácticas de las mujeres*. En: Seminario La Mujer Uruguaya hoy, s/d

G- Prensa

Autoras feministas

ARAÚJO, Ana María (1987) *Ansias de transformar lo cotidiano*. Jaque, 21 de enero de 1987, p.15

GILIO, Maria Esther (1997) *Para entrar en la historia*. Brecha, 8 de agosto. pp. 15.

GOBBI, Carina (1990) *Las brujas contra la violencia*. La República de las mujeres, 11 de marzo de 1990. p.6-7

RODRÍGUEZ VILLAMIL, Silvia (1987) *¿Por qué la historia?* La Hora, 30 de agosto de 1987

Archivo general

Alternativa, 3 de marzo 1988

Aquí, 7 de marzo de 1984

Aquí, 8 de marzo de 1988

Brecha, 11 de marzo de 1988

Brecha, 4 de julio de 2003

Compañero, 22 de julio de 1988

El Día del 27 de setiembre de 1986

El Día, 26 de noviembre de 1987

El Popular, 27 de noviembre de 1986

El Diario, 21 de noviembre de 1987

El Popular, 25 de marzo de 1988

La Hora, 1 de julio de 1987

La Hora, 30 de agosto de 1987

La Hora, 22 de marzo de 1988

La Hora, 21 de mayo de 1988
La Hora Sindical, 17 de mayo de 1988
La República, 16 de mayo de 1988
El País, 16 de agosto de 1987
El País, 25 de octubre de 1987
El País, 26 de noviembre de 1987
El País, 30 de noviembre de 1987
Mate amargo, 20 de mayo de 1987
Últimas Noticias, 25 de noviembre de 1987
Zeta, Nº19, 12 de agosto de 1987

H- Proclamas y declaraciones

Declaratoria final Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay,
noviembre 2014

Proclama del 8 de marzo de 1985

Proclama del 8 de marzo de 1986

Proclama del 8 de marzo de 1987

Proclama del 8 de marzo de 1990. Folleto firmado por Concertación de
Mujeres y Coordinación de Mujeres.

Coordinadora de feminismos del Uruguay.

Proclama 8 de marzo de 2015

Coordinadora de feminismos del Uruguay.

Proclama 8 de marzo de 2017

Coordinadora de feminismos del Uruguay.

Proclama 8 de marzo de 2019

Coordinadora de feminismos del Uruguay.

Proclama 8 de marzo de 2020

I- Publicaciones Feministas

GRECMU

CERRUTTI, Stella (1985) "La gran marginada". *La Cacerola*. Año 2, Nº 5,
octubre de 1985.p3

DE LEÓN, Kirai (1988a) "De conciencia abstracta a conciencia crítica". *La
Cacerola*. Año 5, Nº Especial, marzo de 1988. p3

- _____ (1988b) "...Y así siempre?". *La Cacerola*. Año 5, N° 7, julio. p2
- FILGUEIRA, Nea (1988) "El poder que nos excluye", *La Cacerola*. Año 5, N°7, julio de 1988. p6.
- PERELLI, Carina (1984) "Veo, veo ¿qué ves?", *La Cacerola*. Año 1, N° 1, abril. p9.
- PRATES, Suzana (1984a) "Las razones de un sistema". *La Cacerola*. Año 1, N° 1, abril. p4
- _____ (1984b) "Las mujeres ¿Dónde concertamos?" *La Cacerola*. Año 1, N° 3, noviembre de 1984. p9.
- _____ (1987a) "Autoritarismo y democratización: Actitudes y participación política de la mujer en el Uruguay" Serie documentos ocasionales N° 11. Montevideo: Grecomu
- _____ (1987b) Los estudios de la mujer: Un desafío para la política universitaria de investigación y docencia. Serie documentos ocasionales N° 12. Montevideo: Grecomu
- _____ (1988) "Las mujeres no podemos ni debemos esperar", *La Cacerola*. Año 5, N° especial, marzo de 1988. p2.
- RODRÍGUEZ VILLAMIL, Silvia (1987). "La participación social de la mujer. Aportes de la teoría y de la práctica". Serie documentos ocasionales N° 2. Montevideo: Grecomu
- SAYAGUÉS, Mercedes (1984) "Crónica de un desencuentro". *La Cacerola*. Año 1, N° 2, julio de 1984.p9
- _____ (1985) "Nosotras y nuestros cuerpos". *La Cacerola*. Año 2, N° 5, octubre de 1985.p3
- _____ (1988) "Violencia que no te queremos". *La Cacerola*. Año 5, N°8, diciembre de 1988 p.11
- SAPRIZA, Graciela (1985) "Obreras y sufragistas: ¿un diálogo imposible?" Serie documentos ocasionales N°7. Montevideo: Grecomu
- THURAU, Doris (1987) "Aportes de las mujeres desexiliadas al cambio social. El caso uruguayo". Serie documentos ocasionales N° 13. Montevideo: Grecomu

☆

Cosas de mujeres. *La Cacerola*. Año 1, N° 2, julio de 1984. p1

Hola Mujer Maravilla *La Cacerola*. Año 1, N° 2, julio de 1984. p3

"Hablemos de Sexualidad ¿Un mundo privado?". *La Cacerola*. Año 2, N° 5 de octubre de 1985.p1

"Nuestros supuestos acerca de la toma de conciencia y feminismo en los países del tercer mundo". *La Cacerola*. Número especial La tribuna, agosto de 1988 p.5

Portada, *La Cacerola*. Año 1, N° 1, abril de 1984.p1

Portada, *La Cacerola*. Año 5, N°7, julio de 1988. p1

Sección Noticias, *La Cacerola*. N°8, diciembre de 1988.p14.

Cotidiano Mujer

ABRACINSKAS, Lilian (1989) *Para la derecha: ¿mujeres de papel? Poder, gobierno y mujer*. Año III, N°31, p.7

BOGLIACCINI, Brenda (1987) *Si gritas, te mato*, *Cotidiano Mujer*. Año II, N° 17,p. 8

____ (1988a) Basta! *Cotidiano Mujer*, Año III, N° 24, p.5

____ (1988b) Estado civil: divorciada. *Cotidiano Mujer*, Año III, N° 26, p.9

____ (2011) Era un momento fermental, *Cotidiano Mujer* N°46, pp.27-28

CABRERA, María Elena (2011) *Estamos todas despiertas*. *Cotidiano Mujer* N°46, pp.37-41

CELIBERTI, Liliana (1985) *En el escenario de la cárcel. La sal de la tierra*. Año 1,N°3, noviembre de 1985, p.7

COLUCCI, Ana María (2011) *Yo llegaba de Italia*, *Cotidiano Mujer* N°46, pp.15-17

Cotidiano Mujer (1988a) ¿Movimiento de mujeres o Mujeres en Movimiento? *Cotidiano Mujer*. Año IV, N° 28, 1988, pp.4-5

Cotidiano Mujer (1988b)¿Movimiento de mujeres o Mujeres en Movimiento? *Cotidiano Mujer*. Año IV, N° 29, 1988, pp.4-5

Cotidiano Mujer (1988c)¿Movimiento de mujeres o Mujeres en Movimiento? *Cotidiano Mujer*. Año IV, N° 30, noviembre-diciembre 1988, pp.4-5

Garrido, Lucy (1988) Comisaría de mujeres ¿Con qué bueyes aramos? *Cotidiano Mujer*. Año IV, N° 28, p. 2

- LUTZ, Elvira (1987) *Mujer y violencia es... Cotidiano Mujer*. Año II, Nº15, p.7
- MESA, Serrana (2011) *25 años ¿no es nada?* *Cotidiano Mujer* Nº46, pp. 29-35
- MONCADA, Lola (1986) *Brasil: Mujeres en movimiento. Cotidiano Mujer*. Año I, Nº 8, p.8
- PERI, Estela (2011) *Venían a cambiar hasta las ensaladas, Cotidiano Mujer*. Nº46, pp.1-3
- SEVERI, Lala (2011) *Se trataba de ilustrar una revista. Cotidiano Mujer*. Nº46, pp.11-12
- TRÍAS, Ivonne (1986) *La cárcel ¿una experiencia feminista?*, *Cotidiano*. Año I, Nº 5, p.7

*

- Al pan pan y al vino, vino, Cotidiano Mujer*. Año III, Nº 28 septiembre de 1988, p.1
- Basta de violencia, Cotidiano Mujer*. Año II, Nº19, julio de 1987.
- BERTIOGA, Brasil III Encuentro Feminista Latinoamericano, *Cotidiano*. Año 1, Nº 2, noviembre de 1985, p.8
- Casa de la Mujer María Abella. El cuerpo como idea de libertad, Cotidiano*, Año III, Nº24, 1988, p.9
- Editorial, *Cotidiano*, septiembre. Año I, Nº 1, 1985, p.1
- Hablemos pero un poquito, Cotidiano II Época*, Nº 3, mayo de 1991 p.1
- Libres en la maternidad, Cotidiano Mujer*, Año 1, Nº4, 1985, p.5
- No habrá un nuevo Uruguay sin la plena participación de la mujer, Cotidiano*, Año 1, Nº 6, abril de 1986, p.1
- ¿Qué hacemos las lesbianas en la cama?*, *Cotidiano*, II Época, Nº 2, 1991, p.1
- Víctimas a culpables. Cotidiano Mujer*. Año II, Nº 17, mayo de 1987, p.8
- Violencia contra la mujer, una vivencia cotidiana, Cotidiano Mujer*. Año II, Nº13, noviembre de 1986, p.1

La República de las Mujeres

- La República de las Mujeres*, 4 de marzo, de 1989.
- La República de las Mujeres*, 8 de abril de 1989.
- La República de las Mujeres*, 11 de marzo de 1990.



De la orfandad al linaje

Luchas Feministas en el Uruguay post dictadura

Noel Sosa González

Se terminó en octubre de 2020
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores
y la autora.

EDICIÓN DIGITAL

Necesitamos saber de las luchas pasadas porque son el nutriente de las actuales. Sin embargo, una y otra vez nos enfrentamos a la densidad del problema de cómo se transmiten las experiencias políticas entre mujeres de distintas generaciones y de cómo eludir la permanente expropiación patriarcal de nuestras creaciones. Esta investigación nace de un tiempo de rebelión feminista abierto e intenso y busca una recuperación crítica, una reapropiación de una herencia nutricia capaz de habilitarnos un balance hondo y honesto de las luchas pasadas que, a su vez, sea fuente de fuerza para el presente. En esa dirección, se propone una genealogía feminista que colabore en desandar la *producción de orfandad política* retejiendo memoria y se invita a *desafilarse del patriarcado* para *inscribirse en linajes feministas*.

Siguiendo el flujo del antagonismo desplegado por las mujeres en el Uruguay posdictadura, la investigación recupera todo tipo de gestos rebeldes: desde la edición de una publicación feminista hasta la lucha contra todo autoritarismo, desde un divorcio hasta la creación de un grupo de mujeres. Describe, además, la capilaridad del movimiento de mujeres en medio de un tiempo fértil para los feminismos y de un desborde comunitario-popular que abrió nuevos horizontes políticos.